La unidad de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Una interpretación sistemática

Jon Stewart

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

La unidad de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Jon Stewart

La unidad de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

una interpretación sistemática

•

Traducción:
Carlos Mendiola Mejía

Universidad Iberoamericana
2014

Título original en inglés: *The Unity of Hegel's* Phenomenology of Spirit: *A Systematic Interpretation*. Copyright © 2000 Northwestern University Press. Published 2000. All rights reserved.

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

[LC] B.2929.S6718.2014 [Dewey] 193.S6718.2014

Stewart, Jon (Jon Bartley).
La unidad de la Fenomenología del espíritu *de Hegel: una interpretación sistemática* / Jon Stewart, traducción : Carlos Mendiola Mejía.– México : Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2014.– 632 p. : 21 cm.– ISBN 978-607-417-282-9

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Espíritu. 3. Conciencia. 4. Verdad. I. Mendiola Mejía, Carlos, traductor. II. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Departamento de Filosofía.

D.R. © 2014 Carlos Manuel Mendiola Mejía (tr.)

D.R. © 2014 Universidad Iberoamericana, A. C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01219 México, D. F.
publica@ibero.mx

Primera edición: 2014

ISBN: 978-607-417-282-9

Todos los derechos reservados. Cualquier reproducción hecha sin consentimiento del editor se considerará ilícita. El infractor se hará acreedor a las sanciones establecidas en las leyes en la materia. Si desea reproducir contenido de la presente obra escriba a: publica@ibero.mx, en el asunto anote el ISBN que corresponda y deje el contenido en blanco.

Impreso y hecho en México

Impreso por Oak-Editorial, S.A. de C.V. Cerrada de Veracruz 110, C-302. Col. Jesús del Monte, Huixquilucan, Estado de México. Se terminó de imprimir el 15 de septiembre de 2014. El tiraje fue de mil ejemplares.

Índice

Nota del traductor 9
Prefacio a la edición en castellano 11
Prefacio 15
Agradecimientos 17
Abreviaturas de los textos primarios 19

Introducción 25

1. Preliminares sobre la vida y el legado de Hegel 29

2. El origen kantiano y la metodología de Hegel 45

3. La Introducción de Hegel 69

4. Conciencia 95
   I. La certeza sensible: el "esto" y el "yo" 95
   II. Percepción: el "uno" y el "también" 110
   III. Fuerza y el Entendimiento: la "fuerza" y la "ley" 127

5. Autoconciencia 157
   I. La verdad de la certeza de sí mismo: "autoconciencia" y "vida" 160
   II. Señorío y servidumbre: la lucha por el reconocimiento 185
   III. La libertad de la autoconciencia 203

6. La dialéctica de la razón 229
   A. La repetición de la "Conciencia": razón observante 239
      I. Observación de la naturaleza: la ciencia natural 244
      II. Observación de la autoconciencia en su pureza y su relación con la realidad externa: psicología 277

III. Observación de la autoconciencia en su relación con su realidad inmediata: fisionomía y frenología 285
B. La "Autoconciencia" repetida en "La realización de la autoconciencia racional por sí misma" 306
I. El placer y la necesidad 319
II. La Ley del corazón y el desvarío de la infatuación 327
III. La virtud y el curso del mundo 338
C. El momento final: la individualidad que es para sí real en y para sí misma 348
I. El reino animal del espíritu 350
II. La razón legisladora 361
III. La razón que examina leyes 367

7. La dialéctica del espíritu 375
A. La repetición de "Conciencia": el mundo antiguo – El espíritu verdadero. 383
I. El mundo ético y la acción ética: el mundo Griego 387
II. El estado de derecho: el mundo romano 400
B. La repetición de la "Autoconciencia": el espíritu extrañado de sí mismo; la cultura 408
I. El mundo del espíritu extrañado de sí 412
II. La Ilustración 429
III. La Revolución francesa y el Reino del Terror 450
C. El espíritu cierto de sí mismo: el romanticismo alemán 459
I. La concepción moral del mundo 461
II. La deformación o la duplicidad 472
III. La conciencia y el "alma bella" 482

8. Las formas de la religión 495
A. La repetición de la "Conciencia": la religión natural 503
I. Dios como Luz: zoroastrismo 505
II. Plantas y animales: el hinduismo 519
III. El artesano: Egipto 516
B. La repetición de la "Autoconciencia": la religión del arte 525
I. La obra de arte abstracta 527
II. La obra de arte viviente 538
III. La obra de arte espiritual 545
C. La religión revelada: cristianismo 558

9. El saber absoluto 581

Bibliografía 599

Nota del traductor

Haruki Murakami dice que para terminar un maratón es necesario un mantra que se repita durante la competencia. Aunque el esfuerzo que se lleva a cabo al traducir puede compararse al de un maratón, no recuerdo haber tenido un mantra, pero sí tengo presente a todas las personas que me ayudaron y aprovecharé este espacio para agradecerles, no sin antes señalar algunas decisiones que tuvimos que tomar en la traducción para lograr más claridad.

Jon Stewart cita constantemente la *Fenomenología del espíritu* con el propósito de que pueda seguirse su exposición muy de cerca con el libro de Hegel. Para todas estas citas usamos la traducción de Wenceslao Roces publicada en Fondo de Cultura Económica. En dos casos hemos cambiado la traducción de Roces. Jon Stewart, siguiendo la traducción de A. V. Miller, emplea *picture-thinking*, "imagen pensada", para la representación de la conciencia religiosa y de esta manera subraya que esta conciencia sólo piensa estas representaciones sin saber que son representaciones. Por eso, de acuerdo con la traducción de Miller, cambié todas las citas en las que aparecía "representación" por "imagen pensada": Stewart también sigue a Miller cuando expone la última sección de la "Razón", donde Hegel explica cómo entendemos las acciones. Miller traduce *die Sache selbst* como *heart of the matter*, "el centro de la cuestión" o *the matter in hand*, "el tema mismo". Nosotros cambiamos todas las citas donde Roces escribe "cosa misma" por "el tema mismo" o "tema".

Tengo que agradecer a Elsa López y Luis Felipe Eguiarte su ayuda en esta labor. A Julia Muñoz un agradecimiento muy especial. Ella se encargó de encontrar todas las citas de la *Fenomenología*, capturar todas las notas, leer

los borradores. Buena parte del esfuerzo que exigió la traducción la realizó ella. Gracias a la Universidad Iberoamericana y en particular a Luis Guerrero, que —en el tiempo en que se encargó de la Dirección del Departamento de Filosofía— apoyó el proyecto.

Prefacio a la edición en castellano

La unidad de la Fenomenología del espíritu *de Hegel. Una interpretación sistemática* es una obra que ocupó durante muchos años el centro de mi vida. Comenzó como una tesis de doctorado en filosofía en la Universidad de San Diego, California, titulada *La transición de la "Conciencia" a la "Autoconciencia" en la* Fenomenología del espíritu *de Hegel.* En 1988 empecé a trabajar en mi tesis y la defendí en 1992. Como lo muestra el título, este trabajo inicial se ocupó de los dos primeros capítulos del libro de Hegel, los cuales para los comentaristas representan una transición problemática. Al terminar este trabajo, me surgió la idea de desarrollar y extender mi interpretación a toda la *Fenomenología.* En los cursos de 1992-93 tuve la oportunidad de iniciar este trabajo con una beca posdoctoral en Alemania, en la Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Con dicha beca pude escribir mi análisis del capítulo de la "Razón". Después de ocuparme el año siguiente en otro proyecto en Bruselas, regresé a Alemania para los cursos de 1994-95, donde obtuve otra beca posdoctoral, esta vez para trabajar en la Universidad Humboldt de Berlín. Durante este periodo terminé el análisis del resto de la obra: los capítulos de "El espíritu", "La religión" y "El saber absoluto".

En la primavera de 1995 propuse mi manuscrito a la Northwestern University Press, editorial que tiene una larga tradición de publicaciones sobre filosofía europea. La obra fue aceptada en la colección "SPEP Studies in Historical Philosophy". Para mi mala suerte, en aquel momento la editorial pasó por un periodo de transición y la publicación del libro tardó cinco años. Finalmente apareció en el año 2000 como culminación de un proyecto de doce años. El largo periodo de la investigación y el retraso en la publicación fue causa de cierta frustración. De cuando empecé en 1988 el mundo de es-

tudios anglófono sobre la *Fenomenología* era muy diferente al de doce años después. Cuando empecé el proyecto como estudiante del doctorado había disponible en inglés apenas un puñado de libros sobre la *Fenomenología*, por ejemplo las obras de Howard P. Kainz,[1] las traducciones de los comentarios franceses de Kojève e Hyppolite,[2] y las monografías de Quentin Lauer,[3] Robert Solomon,[4] Richard Norman,[5] Judith Shklar,[6] Joseph Flay[7] y Carolina Dudeck.[8] En cambio para cuando terminó había cambiado significativamente esta situación, con un periodo abundante de estudios anglófonos sobre Hegel. Mientras tanto apareció, entre otros, el épico estudio de *Hegel's Ladder* en dos volúmenes de H. S. Harris,[9] y el estudio excepcional de Terry Pinkard.[10] Más lamenté que por los problemas de la editorial no haya podido publicar mi libro inmediatamente después de haberlo terminado en 1995, ya que no pude revisar estas y otras obras sobre el tema. Sin embargo, me sentí contento cuando finalmente el libro apareció y estoy convencido de que, a pesar del amplio desarrollo en el área, pude aportar algo importante.

Este libro en muchos aspectos sentó las bases para mis posteriores estudios sobre Hegel. En mi época de estudiante de posgrado e investigador en el posdoctorado, estaba interesado principalmente en el joven Hegel, pero

1 Howard P. Kainz, Howard P., *Hegel's Phenomenology, Part 1: Analysis and Commentary*, Alabama: University of Alabama Press, 1976; Athens, Ohio: Ohio University Press, 1988; *Part 2: The Evolution of Ethical and Religious Consciousness to the Absolute Standpoint*, Athens: Ohio University Press, 1983.

2 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947. Traducido como *An Introduction to the Reading of Hegel*, editado por Alan Bloom, tr. de J.H. Nichols, Ithaca and London: Cornell University Press, 1969. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1946. Traducido como *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, tr. de Samuel Cherniak and John Heckman, Evanston: Northwestern University Press, 1974.

3 Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York: Fordham University Press, 1982.

4 Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.

5 Richard Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*, New York: St. Martin's Press, 1976; Sussex: Harvester Press, 1981.

6 Judith Shklar, *Hegel's Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

7 Joseph Flay, *Hegel's Quest for Certainty*, Albany: SUNY Press, 1984.

8 Caroline U. Dudeck, *Hegel's Phenomenology of Mind: Analysis and Commentary*, Lanham: University Press of America, 1982.

9 H.S. Harris, *Hegel's Ladder*, vol. 1, *The Pilgrimage of Reason*, and vol. 2, *The Odyssey of Spirit*, Indianapolis: Hackett, 1997.

10 Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

en mi estancia en Berlín, trabajando sobre los capítulos de "El espíritu" y "La religión", me empecé a dar cuenta de que aquí se encontraban los esbozos de lo que más tarde constituirían los famosos cursos de Hegel. Muy conocidas son las presiones en las que Hegel escribió la *Fenomenología*, cómo tuvo que terminarla rápido, aunque no le satisficiera el texto. Esto es especialmente evidente en el capítulo de "La religión", el cual contiene análisis que son claramente esqueletos. Así que para tratar de cubrir esta superficial exposición de la *Fenomenología*, me apoyé en sus posteriores *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Me sorprendió encontrar que en las lecciones se exponía muy bien lo escrito en la *Fenomenología*, manteniendo la estructura básica del análisis. Apliqué la misma estrategia para el capítulo de "El espíritu", el cual tiene el aspecto de un borrador de las posteriores *Lecciones de filosofía de la historia universal*. En investigaciones posteriores, también encontré coincidencias en temas importantes entre la *Fenomenología* y las *Lecciones de estética* y en menor grado con las *Lecciones de historia de la filosofía*. Esto me permitió comprender y apreciar la articulación de las lecciones, disfrutando encontrar diferentes puntos de conexión.

Una comprensión con una visión general de las diferentes lecciones de Hegel resultó muy útil en mi trabajo posterior sobre Kierkegaard y Hegel, así como para la recepción del pensamiento de Hegel en la Época de Oro de Dinamarca.[11] Kierkegaard contó con copias de todas las lecciones de Hegel y las empleó abundantemente en sus trabajos, un ejemplo es *El concepto de la ironía*. Cuando los alumnos publicaron póstumamente la primera edición de las obras completas de Hegel en los años 1830 y 40,[12] causó una gran impresión la publicación de las lecciones ya que, aunque son notas de estudiantes, constituyen nuevas fuentes importantes del pensamiento de Hegel que antes no eran accesibles. De este modo, gran parte de la publicación de las lecciones impulsó el desarrollo de la escuela hegeliana y la recepción de Hegel en Prusia, los estados alemanes y Dinamarca.

11 Véase Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York: Cambridge University Press, 2003. *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, *The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007; *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome II, *The Martensen Period: 1837-1842*, Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3).

12 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1-18, ed. by Ludwig Boumann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Hegel, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Marheineke, Karl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz, and Johannes Schulze, Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1832-1845.

Mi proyecto actual, en el cual he estado trabajando desde alrededor de 2008, es la manera en que Hegel trata la religión en las *Lecciones de filosofía de la religión*. La *Fenomenología*, con el capítulo de "La religión" desempeña un papel importante en el contexto de este trabajo, tanto en relación con su metodología como con su acercamiento a las religiones del mundo. La teoría del reconocimiento (en el capítulo de la "Autoconciencia" de la *Fenomenología*) y el desarrollo de las estructuras sociales y la historia (en el capítulo de "El espíritu") son muy importantes para la posterior comprensión de Hegel de las distintas concepciones de lo divino en las religiones del mundo. En especial su análisis del hinduismo, el zoroastrismo, la religión egipcia, la religión griega y el cristianismo en el capítulo ("La religión") son claramente precursores de los mismos análisis en las *Lecciones*, donde Hegel los desarrolla y complementa. Con esto se puede ver que no puede descartarse la *Fenomenología* como una mera *Jugendschrift*, sino debe considerarse como una obra que fue formativa para Hegel hasta el final de su vida.

Es muy gratificante que *La unidad de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, con su pasado histórico, haya tenido una acogida tan positiva y haya resultado útil para los estudiantes y académicos. Me gustaría dar las gracias a Carlos Mendiola por creer en el valor de este texto y por su esfuerzo heroico como traductor. Me alegra mucho que gracias a él este trabajo pueda llegar a una gran cantidad de nuevos lectores en el mundo hispanohablante.

Copenhague 2013

Prefacio

La estructura de mi texto y algunas de mis decisiones de redacción podrían necesitar una breve explicación. En particular, debo explicar la manera en que trato el "Prólogo" de la *Fenomenología*, ya que ésta es la única parte del texto que este comentario no trata sistemáticamente. Hegel escribió al último el "Prólogo" de la *Fenomenología* y lo propone como un prólogo no sólo para la *Fenomenología* misma sino para su sistema filosófico completo. Yo hago referencia al "Prólogo" ante todo en el capítulo 2 cuando es útil para entender la metodología de Hegel y su concepción de la filosofía en general. Sin embargo, mi propio análisis sistemático de la *Fenomenología* comienza con una explicación de la "Introducción" en mi capítulo tres. El "Prólogo", a pesar de su importancia, es tratado de forma más temática en el resto del texto.

En un intento por permanecer fiel al sentido de Hegel, así como ser útil a los estudiantes que luchan por entender su denso lenguaje, he tratado de mantenerme cerca del texto base y he puesto muchas citas. Aunque esto a veces puede resultar una lectura engorrosa, consideré que los beneficios de un análisis ceñido al texto superarían estos inconvenientes.

La clave para leer y comprender la *Fenomenología* consiste en ser capaz de identificar correctamente el comienzo y el final de los análisis individuales y los argumentos en el conglomerado del texto. La mayoría de los estudiantes simplemente se sienten abrumados por la oscuridad del lenguaje de Hegel y son incapaces de distinguir el vago esbozo de un argumento, ya que no están en posición para reconocer su estructura y las partes que lo componen. Pero una vez que los pasos del argumento son aclarados, surge el análisis como un todo y llega a ser coherente. Para ayudar al lector en este sentido, he dividido mi análisis en secciones individuales correspondientes a las secciones en los

argumentos de Hegel y sigo el mismo modelo general. En suma, he puesto los números de los parágrafos (siguiendo la traducción de Miller de la *Fenomenología*) en el encabezado de mis subtítulos a los capítulos y las secciones para ayudar al lector a identificar más fácilmente los argumentos.

Agradecimientos

La constitución de este trabajo tuvo lugar en un periodo de varios años y con la invaluable ayuda y respaldo de muchas instituciones e individuos. Estoy profundamente agradecido con la Deutscher Akademischer Austauschdienst, la Heinrich Hertz-Stiftung y la Alexander von Humboldt-Stiftung por otorgarme las becas de investigación tan generosas (durante los años académicos 1989-1990, 1992-1993 y 1994-1995, respectivamente), lo cual me permitió descansar del rigor habitual de la docencia el tiempo suficiente para continuar este proyecto. También quisiera dar las gracias al Departamento de Filosofía de la Westfälische Wilhems-Universität, Münster por concederme una *Research Assistantship* durante el año académico 1990-1991, que me permitió consultar continuamente la biblioteca y también pasar mi tiempo libre en ella. Además, quisiera expresar mi agradecimiento al Departamento de Filosofía de la Universidad de San Diego, California por darme la oportunidad de poner a prueba mi interpretación de Hegel en el aula durante el año académico de 1991-1992. Estoy agradecido con el equipo editorial de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, *Idealistic Studies*, *Jahrbuch der Nietzsche-Forschung*, *The Owl of Minerva* y *Philosophy and Phenomenological Research* por su generosidad en permitirme republicar aquí las versiones revisadas de algunos de los materiales que originalmente aparecieron como artículos en estas distinguidas revistas. Además, estoy profundamente endeudado con una cantidad de individuos sin cuya ayuda este trabajo no habría sido posible terminar. Sobre todo, el apoyo y la supervisión que ha sido de inestimable valor a este proyecto de los profesores Robert Pippin, Frederick Olafson y Ludwig Siep. Un agradecimiento especial debo a Louie Matz por las innumerables discusiones e intercambios escritos sobre la *Fenomenología*

y varios aspectos de la filosofía de Hegel. Estoy profundamente en deuda con el doctor Jürgen-Gerhard Blühdorn por su firme apoyo y estímulo entusiasta, así como por innumerables ejemplos de trabajo cooperativo, de los cuales fui siempre el principal beneficiario. También quisiera reconocer la ayuda de varios amigos y colegas por sus profundas lecturas, críticas, comprensión y retroalimentación durante la ardua constitución de este trabajo: profesor Steffen Dietzsche, doctor Jim Dwyer, Chris Gilbertson, Bryan Harris, profesor S. Nicholas Jolley, profesor Michael Mendelson, profesor Alejandro Rosas, Loy Stewart y Gale Vigliotti.

Abreviaturas

Abreviaturas de los textos primarios

Todas las traducciones al inglés y español son de las siguientes ediciones a menos que se señale lo contrario.

Aesthetics I-II	*Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art,* Traducido por T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1975. Citado por volumen y número de página.
Aesthetik I-III	*Vorlesungen über die Aesthetik.* En *SW.* Vols. 12-14. Citado por volumen y número de página.
Briefe I-IV	*Briefe von und an Hegel.* Editado por Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1961. Citado por volumen y número de página.
Difference	*Difference between the Systems of Fichte and Schelling.* Traducido por H. S. Harris y W. Cerf. Albany: SUNY Press, 1977. Citado por número de página.
Differenz	*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie.* En *GW.* Vol. 4, 1-92. Citado por número de página.
Dissertatio	*Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum/Philosophische Erörterung über die Planetbahnen.* Editado por Wolfgang Neuser. Weinhem: Acta Humaniora, 1986. Citado por número de página.
EL	*Hegel's Logic: Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciencies.* Traducido por William Wallace. Oxford: Claredon Press, 1975. Citado por número de parágrafo (§).
Enz.	*Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften.* En *GW.* Vol. 19. Citado por número de página.
ETW	*Early Theological Writings.* Traducido por T. M. Knox. Fragments tr. Richard Kroner. Chicago: University of Chicago Press, 1948; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975. Citados por número de página.

FdelE	*Fenomenología del espíritu.* Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. Citado por número de página.
First Phil. of Spirit	*First Philosophy of Spirit.* En *G. W. F. Hegel, System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit.* Editado y traducido por H. S. Harris y T. M. Knox. Albany: SUNY Press, 1979. Citado por número de página.
GW	*Gesammelte Werke.* Editado por the Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner, 1968-.
Hist. of Phil. I-III	*Lectures on the History of Philosophy.* 3 vols. Traducido por E. S. Haldane. London: K. Paul, Trench, Trübner, 1892-1896; reimpresión, Lincoln: University of Nebraska Press, 1955. Citado por volumen y número de página
Jena System, 1804-5	*G. W. F. Hegel, The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics.* Traducción editada por John W. Burbidge y George di Giovanni. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1986. Citado por número de página.
JSE I-III	*Jenaer Systementwürfe.* En *GW.* Vols. 6-8. Citado por volumen y número de página.
Letters	*Hegel: The Letters.* Traducido por Clark Butler y Christian Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984. Citado por número de carta entre corchetes y número de página.
PhG	*Phänomenologie des Geistes.* En *GW.* Vol. 9. Citado por número de página.
Phil. Diss.	"*Philosophical Dissertation on the Orbits of the Planets* (1801). Preceded by the 12 Theses defended on August 27, 1801". Traducido por Pierre Adler. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 12 (1987): 269-309 (Una traducción de *Dissertatio*). Citado por número de página.
Phil. of Hist.	*The Philosophy of History.* Traducido por J. Sibree. New York: Willey Book Co., 1944. Citado por número de página.
Phil. of Mind	*Hegel's Philosophy of Mind.* Traducido por William Wallace y A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971. Citado por número de parágrafo (§).
Phil. of Nature	*Hegel's Philosophy of Nature.* Traducido por A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1970. Citado por número de parágrafo (§).
Phil. of Religion I-III	*Lectures on the Philosophy of Religion.* Traducido por E. B. Speirs y J. Burdon Sanderson. London: Routledge and Kegan Paul; New York: The Humanities Press, 1962, 1968, 1972. Citado por volumen y número de página.
Phil. of Spirit, 1805-6	*The Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6).* En *Hegel and the Human Spirit.* Traducido por Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1983. Citado por número de página.
PhS	*Phenomenology of Spirit.* Traducido por A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977. Citado por número de parágrafo (§).

PR	*Hegel's Philosophy of Right.* Traducido por T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1952. Citado por número de parágrafo (§), con excepción del "Prefacio", el cual se señala y cita por el número de página.
Propaedeutic	*The Philosophical Propaedeutic.* Traducido por A. V. Miller, editado por Michael George y Andrew Vincent. Oxford: Basil Blackwell, 1986. Citado por número de parágrafo.
RP	*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* En *SW*. Vol. 7. Citado por número de página.
SL	*Hegel's Science of Logic.* Traducido por A. V. Miller. London: George Allen y Unwin, 1989. Citado por número de página.
SW	*Sämtliche Werke.* Jubiläumsausgabe in 20 vols. Editado por Hermann Glockner. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1927-1940. Citado por número de volumen y número de página. Citado principalmente para las citas de *PR* y de las diversas lecciones de Berlín.
TJ	*Hegels theologische Jugendschriften.* Editado por Herman Nohl: Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907. Citado por número de página.
VGP I-III	*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* En *SW*. Vols. 17-19. Citado por volumen y número de página.
VGP	*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* En *SW*. Vol. 11. Citado por número de página.
VPR I-II	*Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* En *SW*. Vols. 15-16. Citado por volumen y número de página.
Werke	*Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden.* Franckfurt: Suhrkamp, 1970. Citado por número de volumen y de página. Citado principalmente para la *Zusätze* en la *Encyclopaedia*, la cual no es incluida en la edición *GW*.
WL	*Wissenschaft der Logik.* En *GW*. Vol. 21. Citado por número de página.
WL I-II	*Wissenschaft der Logik.* En *SW*. Vols. 4-5. Citado por volumen y número de página.

La unidad de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Introducción

Un vistazo rápido a la abundante literatura secundaria sobre la filosofía de Hegel y sobre la *Fenomenología del espíritu* en particular convencería a la mayoría de las personas de que un libro más no podrá descubrir algo nuevo o interesante que no haya sido ya minuciosamente agotado por el material existente. No sólo hay una cantidad de extensos comentarios a las obras publicadas de Hegel, sino también hay un cuerpo vasto y cada vez mayor de literatura dedicada a sus manuscritos no publicados, cartas y otros diversos *Nachlaß*. La profusión de estudios sobre Hegel ha obligado a muchos académicos a realizar grandes esfuerzos para encontrar una tesis original o algún tema pasado por alto que todavía pudiera ser explorado provechosamente. Suponiendo que el presente estudio no cae en las trampas académicas que resultan de este problema, ¿cuál podría ser, entonces, la justificación de un nuevo libro sobre Hegel o, más precisamente, un nuevo libro sobre la *Fenomenología*? Mi objetivo en el presente estudio es doble: (1) proveer un análisis detallado de la *Fenomenología* que sea accesible a la mayoría de los alumnos medios y no especialistas; y (2) hacer plausible la propia concepción de Hegel de la *Fenomenología* como parte de una filosofía sistemática.

Con respecto al primer objetivo, me parece que, a pesar de la sobreabundancia de literatura secundaria sobre la *Fenomenología*, a la fecha no hay ningún texto en inglés que se recomiende como una introducción rigurosa y completa de la obra para los estudiantes. Mucha literatura secundaria sobre Hegel fracasa en su tarea al no enfocarse primero a la explicación del texto primario (lo que con un pensador tan difícil como Hegel es un defecto serio).

Mi segundo objetivo principal al emprender este estudio ha sido justificar la propia concepción de Hegel de la filosofía como un sistema.

En esto estriba la justificación académica o erudita de la presente obra. La prolongada tendencia de los estudios sobre Hegel ha sido considerar como simplemente imposibles e indefendibles los comentarios de Hegel sobre el carácter sistemático de su filosofía, la necesidad de la dialéctica y la concepción de filosofía especulativa como ciencia. Un comentador, refiriéndose a la discusión metafórica de Hegel del papel de la *Fenomenología* como una escalera hacia las ciencias filosóficas,[1] escribe: "La idea de colocar todos los puntos de vista significativos en semejante secuencia única, en una escalera que va de lo más primitivo a lo más desarrollado, es tan deslumbrante de contemplar como disparatado es tratar de implementarla rigurosamente".[2] Dada esta premisa de que las pretensiones sistemáticas de Hegel son simplemente "disparatadas", la mayoría de las interpretaciones de Hegel, ignorando sus claras afirmaciones sobre la sistematicidad y unidad de su obra, analizan su filosofía de manera fragmentaria o, como se dice en los estudios sobre Kant, como una "obra de retazos". Esto tiende a oscurecer buena parte de los análisis individuales en cuestión, ya que los saca de su contexto sistemático más amplio del cual se deriva en última instancia su sentido y en el cual se pretendía que fueran entendidos. En este punto sólo quiero señalar la estrategia interpretativa general del presente estudio. He procurado entender la *Fenomenología* como parte de un sistema filosófico más amplio y como una obra filosófica coherente y unificada por derecho propio. Por lo tanto, se ha hecho un intento por indicar el sentido e importancia de las transiciones y por destacar los paralelismos entre los análisis respectivos. También se ha hecho el esfuerzo de rastrear algunos de los temas hegelianos más importantes —por ejemplo, universal-particular, mediatez-inmediatez, etcétera— a través del texto para demostrar la continuidad formal. El análisis opera generalmente con dos perspectivas diferentes: la primera implica examinar en el micro nivel los particulares de cada movimiento dialéctico, y la segunda perspectiva implica retroceder periódicamente y analizar en el macro nivel el papel del argumento en cuestión en el contexto de la obra como un todo.

También he intentado establecer la continuidad del texto, comprendiendo el argumento de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* como un argumento transcendental y leyendo a Hegel como heredero de Kant en relación a esto. Sobre este tema ha habido dos principales escuelas de interpretación.

1 *PhS*, § 26, *PhG*, p. 23, *FdelE*, p. 19.

2 Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978), 133.

Un grupo prefiere leer a Hegel como un metafísico del tipo precrítico o romántico.[3] En cuanto que metafísico precrítico, es considerado como el último racionalista que creyó que todo era la mente o la razón y realmente nunca entendió por completo la importancia de la crítica a la metafísica de Kant. En cuanto que metafísico romántico, es pensado como alguien que creyó, igual que Schelling, en un mundo-alma cuasimístico que él llamó "el Absoluto". El otro bando, con el cual prefiero afiliarme, trata de leer a Hegel como continuador de la filosofía transcendental de Kant y crítico de su metafísica.[4] Esta estrategia interpretativa trata de entender a Hegel como reconstructor, en un espíritu kantiano, de las presuposiciones necesarias de la cognición humana. Para Kant, antes de poder hablar de los objetos de la metafísica, debemos primero enfrentarnos con la facultad de la cognición por medio de la cual conocemos los objetos. Por lo tanto, lo que se necesita es una filosofía transcendental, es decir, una filosofía que ofrezca un informe sobre las condiciones necesarias de la posibilidad del pensamiento objetivo, y antes de tener dicho informe no podemos tener metafísica. Hegel, de acuerdo a esta interpretación, también trata en la *Fenomenología del espíritu* de reconstruir las condiciones necesarias de la cognición humana, pero va mucho más allá del informe kantiano e introduce elementos sociales, cuasi históricos.[5] Hegel, igual que Kant, comienza simplemente con un intento de dar un informe sobre la objetividad, esto es, de explicar lo que es un objeto, pero en el transcurso

3 Destacados ejemplos recientes de esta línea de interpretción son Michael J. Inwood, *Hegel* (London: Routledge and Regan Paul, 1983); Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

4 Destacados ejemplos recientes de esta linea de interpretación son Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Klaus Hartmann, "Hegel: A Non-Metaphysical View", en *Hegel: A Collection of Critical Essays*, editado por Alasdair McIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976), 101-124; Klaus Hartmann, "On Taking the Transcendental Turn", *Review of Metaphysics* 20 (1966), 223-249; Robert R. Williams, "Hegel and Transcendental Philosophy", *Journal Of Philosophy* 82 (1985), 595-605; Ulrich Claesges, *Darstellung des erscheinenden Wissens*, en *Hegel-Sudien*, Beiheft 21 (Bonn: Bouvier, 1981), véase especialmente, 13-24. H. S. Harris llama a la *Fenomenología* "El gran 'argumento transcendental' de Hegel", *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-6)* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 343. John Burbidge escribe "La *Fenomenología* no es primariamente una filosofía de la historia. A pesar de su análisis en fases de desarrollo, se aproxima más a la epistemología tradicional. Puesto que busca trazar las condiciones universales necesarias para todo conocimiento en general", "'Unhappy Consciousness' in Hegel -an Analysis of Medieval Catholicism?", *Mosaic* 11 (1978), 80.

5 Para un informe más detallado de todo esto, ver capítulo 3, en el cual discuto la relación de Hegel con Kant.

se descubre que cualquier informe semejante necesariamente presupone un informe sobre el sujeto. Por eso, a continuación Hegel trata de dar un informe sobre el sujeto, pero descubre que cualquier informe semejante sobre el sujeto presupone uno sobre otros sujetos o, dicho de otro modo, sobre el sujeto en la esfera social. El argumento de Hegel procede de este modo y se enriquece continuamente por la adición de elementos nuevos, cada vez más sofisticados y complejos. En cada etapa, cuando las presuposiciones de las afirmaciones específicas son expuestas, vemos que un nuevo informe es necesario y que el argumento no puede seguir sin él.

En esta lectura de los textos de Hegel, puede verse que la *Fenomenología del espíritu* ofrece un argumento transcendental y, por lo tanto, que da cuenta de las condiciones necesarias para la posibilidad de la objetividad, mientras que en la *Lógica* y en el nivel de la ciencia propiamente dicha, la distinción entre filosofía transcendental y metafísica colapsa en el idealismo de Hegel y no hay distinción entre pensamiento o lo que se presupone como objetividad y la realidad, es decir, la objetividad misma.[6] Esta caracterización de Hegel como filósofo transcendental, es decir, como alguien que trata de descubrir las condiciones necesarias del conocimiento, será usada en el presente estudio para ayudar a reconstruir la unidad sistemática de la *Fenomenología*. Siguiendo el informe transcendental de Hegel, podemos llegar a ver la necesidad de la variedad de análisis en los lugares en que aparecen y la comprensión que se siga de ello, a su vez, evitará que nos acerquemos al texto de un modo fragmentario. De este modo, he intentado ofrecer una imagen de la *Fenomenología* como un texto unificado y organizado orgánicamente que sea práctico para los interesados en Hegel.

6 Quiero dejar abierta la pregunta de si la filosofía de Hegel en su totalidad puede considerarse como transcendental. Mi tesis principal es que la *Fenomenología* es esencialmente un argumento transcendental. Véase Pippin, *Hegel's Idealism*; Ludwig Siep, "Hegel's Idea of a Conceptual Scheme", *Inquiry* 34 (1991), 71 y ss.; Klaus Hartmann, "On Taking the Transcendental Turn", 223-249.

1

Preliminares sobre la vida y el legado de Hegel

Vida de Hegel

Hegel nació en 1770 y murió en 1831. Su vida se desarrolló en uno de los periodos más interesantes y dinámicos de la historia de Europa. Fue contemporáneo (entre otros acontecimientos) de la Revolución francesa, la época napoleónica, el Congreso de Viena y la Revolución de Julio de 1830; enferma durante el período del debate del Proyecto de Reforma Inglés, la así llamada Gran Reforma, y finalmente fallece en 1832. Estuvo profundamente comprometido con los eventos sociales y políticos de sus días; su filosofía puede considerarse en gran parte como una consecuencia y respuesta a estos eventos. Más aún, vivió durante el periodo que es comúnmente considerado como el apogeo de la cultura alemana y conoció personalmente a la mayoría de las figuras intelectuales importantes de sus días. Estas grandes figuras, tales como Goethe, Schelling, Hölderlin, los hermanos Humboldt y Schlegel, formaron el clima académico en el cual la filosofía de Hegel creció y maduró. De ahí que su biografía no carezca de interés para llegar a entender su pensamiento.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart, en el ducado de Württemburg, y fue uno de tres hijos. Ahí asistió a la escuela secundaria o *Gymnasium* y pronto destacó como un estudiante prometedor. Durante este período aprendió latín, griego y hebreo; leyó a los autores clásicos exhaustivamente. Además de los autores antiguos se ocupó de los escritores de la Ilustración, entre quienes Rousseau era su favorito. Anotó y resumió pasajes sobresalientes de todo lo que leía, esperando poder compenetrarse con este método del pensamiento de los escritores en los que estaba trabajando. Escribió un diario en latín durante este periodo, el cual

muestra la naturaleza extremadamente auto-reflexiva e inquisitiva de su joven autor. En 1788, a los dieciocho años, Hegel pronunció el discurso de graduación del *Gymnasium*.[1]

Ese mismo año, distinguido por su universidad, viajó a Tübingen para asistir a un seminario teológico o *Stift*. Ahí conoció al filósofo Schelling y al poeta Hölderlin, con quienes tuvo una íntima amistad. Durante este período Hegel comenzó su primer estudio serio de Kant, cuya obra dominaba la vida intelectual alemana en ese momento. Según todos los informes, la vida en la *Stift* era extremadamente opresiva,[2] incluía la oración obligatoria, la supervisión constante y una rutina diaria estrictamente controlada e invariable. En esta atmósfera autoritaria, la noticia del comienzo de la Revolución francesa 5 en 1789 causó gran excitación tanto en los estudiantes como en los profesores.[3] Los estudiantes, quienes se mantenían al día sobre los eventos en París a través de los periódicos franceses, fundaron un club político clandestino, que tuvo entre sus actividades el cantar canciones revolucionarias, plantar un "Árbol de la libertad" y dar discursos políticos. Aunque sujetos al clima opresivo del seminario y de las instituciones políticamente atrasadas de los estados alemanes, los estudiantes encontraron consuelo contemplando los eventos que tenían lugar en París, de los cuales estaban seguros que preparaban el camino para un futuro más brillante que el presente que ellos conocían.

Después de graduarse del *Stift* en 1793, Hegel fue a Bern para trabajar como tutor particular para una familia noble. Debido a la enorme escasez de plazas académicas en ese tiempo, este tipo de trabajo era bastante común para los intelectuales; de hecho, debemos tener presente que Kant fue el primer filósofo profesional genuino en Alemania, pues las generaciones anteriores de intelectuales en Europa (Descartes, Spinoza y otros) se emplearon fuera de la

1 En Johannes Hoffmeister, ed., *Dokumente zu Hegel's Entwiklung* (Sttutgart: Frommann, 1936). Para un recuento en inglés del contenido de este discurso, ver Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), capítulo 1.

2 Véase Mechthild Lemcke y Christo Hackenesch, eds., *Hegel in Tübingen* (Tübingen: Konkursbuchverlag, 1984), 24: "En otros aspectos también el seminario daba la impresión de un claustro: sus estatutos, aunque reformados tibiamente en 1752, establecían un sistema de regulación estricto, verdaderamente cuasi-monacal. Cuando uno observa el horario diario de los estudiantes, lo que resulta particularmente asombroso es la incesante supervisión y la reglamentación paternalista". Véase también Ludwig Sehring, *Hegel: Sein Leben und sein Wirken* (Berlin: Hermann Seemann Nachfolger), 11: "En efecto Hegel tuvo que aceptar la estricta disciplina diaria en el seminario, sin embargo la atmósfera similar a la de un claustro y el aislamiento en el que estaba inmerso parecían no molestarle demasiado".

3 Véase H. S. Harris, "Hegel and the French Revolution", *Clio* 7 (1977): 6 y ss.

academia. En Bern, Hegel fue responsable de la educación de dos chicas jóvenes y un pequeño —una tarea que no era apreciada—. Echaba mucho de menos el contacto con los proyectos literarios y académicos en Alemania. En 1796, gracias a Hölderlin, obtuvo un puesto similar en Frankfurt, donde se mudó para su gran satisfacción a principios del siguiente año. Durante estos primeros años en Bern y Frankfurt, Hegel escribió varios ensayos, principalmente sobre la naturaleza de la religión, los cuales se conservaron de forma manuscrita.[4] Hacia el final de este periodo también comenzó a trabajar en un ensayo titulado "La constitución alemana",[5] que terminó pocos años después en Jena.

Al inicio del siglo, la corte de Weimar, bajo la influencia de Goethe, hizo de la Universidad de Jena uno de los centros intelectuales más importantes de Alemania. Fichte, Tieck, A. W. von Schlegel y Novalis estuvieron en Jena. Schiller, Schelling y Friedrich von Schlegel todavía residían ahí en 1801 cuando Hegel decidió ir para comenzar su carrera académica como *Privatdozent* o profesor sin salario. La herencia que había recibido tras la muerte de su padre en 1799 le proporcionó la estabilidad financiera para emprender tal aventura. Durante sus primeros años en Jena publicó un pequeño libro titulado *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*.[6] Aunque algunos pensaron que estas primeras obras estaban muy influenciadas por su antiguo compañero Schelling, hay quienes encuentran aquí el inicio de la propia identidad filosófica de Hegel. Aunque Schelling era cinco años menor que Hegel, ya había llegado a ser famoso, entre otras cosas por su *Sistema del Idealismo Transcendental*, publicado en 1800, y porque en 1798, con tan sólo veintitrés años, había recibido una cátedra de tiempo completo en Jena. Durante este periodo, Hegel era relativamente desconocido y generalmente considerado como uno de los seguidores de Schelling. El 27 de agosto de 1801 Hegel defendió su *Habilitationsschrift*, una obra en latín sobre filosofía natural, titulada *Sobre las orbitas de los planetas*.[7] Esta defensa pública

4 Estos escritos están disponibles en inglés como *Early Theological Writings*, tr. T. M. Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971). Para un estudio de estos ensayos ver Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, capítulo 2.

5 Estos ensayos están disponibles en inglés en *Hegel's Political Writings*, tr. T. M. Knox, introd. Z. A. Pelcynski (Oxford: Clarendon, 1964). Para un estudio de estos ensayos, ver Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, capítulo 3.

6 Este ensayo está disponible como *Difference between the Systems of Fichte and Schelling*, tr. H. S. Harris y W. Cerf (Albany: SUNY Press, 1977).

7 G. W. F. Hegel, "*Philosophical Dissertation on the Orbits of the Planets* (1801). Preceded by the 12 Theses defended on august 27, 1801", tr. Pierre Adler, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 12 (1987): 209-309. Una útil edición en latín con traducción al alemán de este tex-

era (todavía es) una parte del requisito formal para llegar a ser un profesor en las universidades alemanas. De 1802 a 1803, Hegel y Schelling editaron juntos una revista filosófica llamada la *Revista crítica de filosofía*, a la cual contribuyeron con varios artículos.

Cuando Schelling abandonó Jena en 1803, Hegel se quedó solo para desarrollar su propia filosofía y realmente estuvo bajo una gran presión para realizarla. Desde el comienzo del periodo de Jena, en los anuncios sobre sus lecciones, estuvo proclamando la próxima aparición de un libro en el cual se expondría su propio sistema filosófico. En los manuscritos conservados de este periodo, la *Realphilosophie*,[8] podemos ver que Hegel había trabajado diligentemente en un proyecto mayor, mucho de lo que constituirá posteriormente su filosofía madura. Finalmente, en 1806 su esfuerzo culminó con su obra más famosa, la *Fenomenología del espíritu.* El anuncio de su curso para el semestre de invierno 1806-1807 dice "[Lecciones del Profesor Hegel sobre] Lógica y Metafísica, es decir, la filosofía especulativa de la *Fenomenología del espíritu*, la cual pronto aparecerá como la primera parte del *Sistema de la ciencia*".[9] Aunque Hegel había expuesto previamente su curso sobre lógica y metafísica varias veces en Jena, ésta es la primera vez que encontramos la palabra "fenomenología". Esto, junto con otros fragmentos de manuscritos conservados, muestra que Hegel estaba continuamente reelaborando y repensando el material que recibirá su forma final en el libro que conocemos como la *Fenomenología del espíritu.*

Se cree que Hegel terminó las secciones finales de la *Fenomenología* en un breve periodo de tiempo a mediados de octubre de 1806 por la presión de su editor.[10] En ese momento Napoleón y el ejército francés llegan a Jena y, en

---

to puede encontrarse en *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarium/Philosophische Erörterung über die Planetbahnen*, ed. Wolfgang Neuser (Weinhem: Acta Humaniora, 1986).

8 Estos trabajos son los siguientes, en alemán: *Jeaner Systementwürfe I-III*, en GW, vols. 6-8. Las traducciones al inglés son las siguientes: G. W. F. Hegel, *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, traducción editada por John W. Burbidge y George di Giovanni (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1986); *The Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)*, en *Hegel and the Human Spirit*, tr. Leo Rauch (Detroit: Wayne State University Press, 1983); *First Philosophy of Spirit* en G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. y tr. H. S. Harris y T. M. Knox (Albany: SUNY Press, 1979).

9 "*Logicam et Metaphysicam s. philosophiam speculativam praemissa Phaenomenologia mentis es libri sui*: System der Wissenschaft, *proxime proditura parte prima*". Citado de Heinz Kimmerle, "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-7)", *Hegel-Studien* 4 (1967): 55-56.

10 Para una discusión más detallada de las circunstancias, ver Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978), 90.

la batalla de Jena del 12 de octubre de 1806, derrotan a las fuerzas prusianas y ocupan la ciudad. Hegel, en una carta a Schelling,[11] le informa que terminó de escribir la *Fenomenología* en la víspera de la batalla y esto usualmente se toma como evidencia de que tenía la presión de terminar el manuscrito. A pesar de los inconvenientes personales causados por la batalla, Hegel parece recibir bien la conquista francesa que vio como un medio para destruir las instituciones medievales que todavía tenían un lugar firme en Alemania.[12] Lo conmovió la importancia histórica de la campaña de Napoleón que efectivamente extendió la Revolución francesa al resto de Europa. En otra carta famosa, informa que vio a Napoleón, a quien tenía en gran admiración, montando por las calles de Jena: "Vi al emperador —esta alma del mundo— montando por la ciudad en un reconocimiento. Sin duda es una sensación maravillosa ver a un individuo semejante, quien sentado en el caballo concentra aquí en un único punto el poder de alcanzar con una mano el mundo y dominarlo".[13] Con la batalla de Jena se cerró la universidad y dejó a Hegel desempleado. Sin embargo, la *Fenomenología* estaba en la editorial Bamberg y en enero de 1807 Hegel leyó las pruebas y agregó el prólogo. En abril de aquel año apareció el libro.

Por el momento, la carrera académica de Hegel se detuvo. Sin embargo, gracias a su amigo Niethammer, obtuvo un puesto como editor de periódico en Bamberg, donde fue empleado de 1807 a 1808. Su tarea fue principalmente la de resumir diariamente los eventos importantes, haciendo uso por lo general de reportajes tomados de diarios franceses, pues en ese momento Bamberg estaba bajo la ocupación francesa. En 1808 comenzó su regreso al mundo académico como director o *Rector* en el *Gymnasium* en Nüremberg. Obtuvo este puesto una vez más por Niethammer y la tarea de Hegel era poner en práctica las reformas educativas neohumanistas de su amigo en el *Gymnasium*. Durante este periodo publicó en entregas su segunda obra más importante, la *Ciencia de la lógica*: 1812, 1813 y 1816.[14] En el *Gymnasium*, escribió borradores de esta obra, el más difícil y oscuro de todos los textos hegelianos, y se sirvió de ellos para impartir sus lecciones. También durante este periodo, Hegel se casó en 1811 con Marie von Tucher, la hija de una

11 Véase Hegel a Schelling [95], Bamberg, 1 May 1807, *Letters*, 80; *Briefe* I, 159-162: "De hecho terminé la versión completa a la mitad de la noche anterior a la batalla de Jena".

12 Véase Cartas a Niethammer [77], [78], [79]; *Briefe* I, 125-127.

13 Hegel a Niethammer [74], 13 de octubre de 1806, *Letters*, 114; *Briefe* I, 119-122.

14 Para un informe de la problemática en torno a la datación de este texto, ver Kaufmann, *Hegel*, 177-178.

familia noble, quien dio a luz a dos hijos en 1813 y 1814. Hegel estaba en Nüremberg cuando los prusianos la liberaron de la ocupación francesa —un evento que vio con algún escepticismo—.[15]

Finalmente, Hegel recibió una vez más un puesto académico como profesor en la universidad de Heidelberg, donde permaneció de 1816 a 1818. Ahí Hegel publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en 1817, la cual muchos consideran la exposición más sencilla de su sistema filosófico.[16] La *Enciclopedia* consta de tres partes o tres ciencias filosóficas, "Lógica", "Filosofía de la naturaleza" y "Filosofía del espíritu", y fue escrita en la forma de un compendio para ser usado en sus lecciones.

En 1818 Hegel aceptó una cátedra prestigiosa en la universidad de Berlin, la cual apenas había sido fundada en el año 1810 por figuras tales como Alexander von Humboldt, Fichte y Schleiermacher. Cuando Hegel llegó a Berlin, encontró la capital prusiana en un estado de tensión. Después de la derrota de Napoleón por los aliados en 1815, el Congreso de Viena, en su intento por reordenar el mundo posnapoleónico, decidió regresar a la época anterior a la Revolución francesa y restituir a los monarcas legítimos en los tronos de Europa. Como resultado de estas medidas, Alemania se convirtió en una mezcolanza de unos treinta y siete principados y cuatro repúblicas, desprovistos de unidad nacional. Los poderes en Prusia fueron especialmente reaccionarios y opresivos en sus intentos por eliminar todo aquello que pareciera democracia o liberalismo. En 1819 Prusia ratificó los Decretos de Karlsbad, que instauraban, entre otras cosas, censura severa y la destitución de profesores universitarios agitadores o los llamados "demagogos", quienes eran críticos del estado e incitaban las protestas estudiantiles. En esta atmósfera Hegel dio cursos sobre filosófica política y en 1821[17] publicó su último libro, *Esbozo de la ley natural y la ciencia política: Elementos de la filosofía del derecho*, conocido como *Filosofía del derecho*. Durante sus años en

15 Véase Shlomo Avineri, "Hegel and Nationalism" en *Hegel's Political Philosophy*, ed. Walter Kaufmann (New York: Atherton Press, 1970), 109 y ss.

16 Véase William Wallace, "Biographical Notice", en *Hegel's Logic*, tr. de William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1975), xxxi: "La *Enciclopedia* es la única expresión completa, madura y auténtica del sistema filosófico de Hegel". Véase también Christian Topp, *Philosophie als Wissenschaft* (Berlin: de Gruyter, 1982), xxxvii.

17 Para una discusión sobre la datación de la *Filosofía del Derecho*, ver Adriaan Peperzak, *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's "Philosophy of Right"* (Dordrecht: Nijhoff, 1987), 1

Berlin, Hegel dio cursos sobre filosofía de la historia universal,[18] estética,[19] filosofía de la religión[20] e historia de la filosofía,[21] los cuales fueron sumamente populares y que hoy en día se consideran como suplementos útiles para sus obras publicadas. En 1826 fundó una revista titulada la *Jahrbücher für wissenschäftliche Kritik*, la cual serviría como el arma ideológica de la filosofía hegeliana mucho después de su muerte. En la cumbre de su carrera murió repentinamente durante una epidemia de cólera en Berlin el 14 de noviembre de 1831.

Durante su período de Berlin, Hegel llegó a ser el principal filósofo de Alemania. Sus lecciones fueron populares y con sus libros gozó de un éxito en vida que pocos filósofos en Alemania habían conocido —con excepción de Kant—. Berlin fue el clima apropiado para este éxito, ya que para ese momento había eclipsado a Jena como el centro intelectual más importante de Alemania y gracias a esto Hegel pudo contar con un caudal inmenso de estudiantes talentosos. Entre sus colegas en Berlin figuraban Alexander von Humboldt, Arthur Schopenhauer y Friedrich Schleiermacher, y entre sus estudiantes Heinrich Heine, Bruno Bauer, David Friedrich Strauss y Ludwig Feuerbach. Karl Marx llegó a Berlin en 1836, cinco años después de la muerte de Hegel, cuando la filosofía hegeliana todavía estaba muy presente.

Debido en gran parte a la dificultad de su lenguaje, el *corpus* de Hegel, sin excluir a la *Fenomenología*,[22] fue controvertido e incomprendido en su tiempo. Inmediatamente después de la muerte de Hegel sus estudiantes se dividieron en dos facciones antagónicas, los llamados "hegelianos de dere-

18 La traducción estándar al inglés es *The Philosophy of History*, tr. J. Sibree (New York: Willey Book Co., 1944; Dover, 1956; Prometheus Books, 1990).

19 La traducción estándar al inglés es *Hegel's Aesthetics*, 2 vols., tr. T.M. Knox (Oxford: Clarendon, 1975). Véase también la traducción anterior: *The Philosophy of Fine Art*, 4 vols., tr. Franceis Plumptre Beresford Osmaston (London: G. Bell and Sons, Ltd., 1920). También está disponible como *Introductory Lectures on Aesthetics*, tr. Bernard Bosanquet, ed. Michael Inwood (Hamondsworth: Penguin, 1993).

20 La traducción estándar al inglés es *Lectures on the Philosophy of Religion*, 3 vols., tr. Ebenezer Brown Speirs y J. Burdon Sanderson (London: K. Paul, Trench, Trübner and Co., 1895; reimpresión, London: Routledge and Kegan Paul, 1967). También disponible, *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter C. Hodgson, tr. R. F. Brown, P. C. Hodgson y J. M. Stewart, con la ayuda de H. S. Harris, (Berkeley: University of California Press, 1988).

21 La traducción estándar al inglés es *Lectures on the History of Philosophy*, 3 vols, tr. E. S. Haldane y Frances H. Simson (London: Routledge and Kegan Paul; New York: The Humanities Press, 1894-1896). ls.).

22 Véase Wolfgang Bonsiepen, "Erste zeitgenössische Rezensionen der *Phänomenologie des Geistes*", *Hegel-Studien* 14 (1979): 9-38; Eric von der Luft, "An Early Interpretation of Hegel's *Phenomenology of Spirit*", *Hegel-Studien* 24 (1989): 183-194.

cha" y "de izquierda". El punto central del debate giró inicialmente en torno a la filosofía de la religión de Hegel. Los hegelianos de derecha, entre cuyos miembros se contaban Bauer y Gabler, leyeron a Hegel como si sostuviera creencias religiosas ortodoxas con respecto a la existencia y la naturaleza de Dios, la inmortalidad del alma y la persona de Cristo. Por otro lado, los hegelianos de izquierda, Feuerbach, Strauss y demás, sostuvieron que Hegel mantenía una concepción panteísta de Dios. El debate teológico se convirtió en un debate político, contexto en el cual los términos "derecha" e "izquierda" son más familiares. Los del ala derecha hegeliana interpretaron el famoso *dictum* de Hegel de que lo racional es lo real y lo real es lo racional[23] como la afirmación conservadora de que las condiciones e instituciones individuales, reales, existentes son racionales y, por lo tanto, están justificadas. Por otro lado, el ala izquierda hegeliana utilizó la dialéctica hegeliana como un instrumento de crítica por medio del cual podían oponerse a las condiciones existentes en cuanto injustas y corruptas. Estas diferencias se recrudecieron en los años posteriores a la muerte de Hegel, ya que la mayoría de la izquierda hegeliana o los "jóvenes hegelianos" fueron proscritos del mundo académico por las fuerzas políticas conservadoras que entonces gobernaban en Europa y de esta manera fueron obligados a continuar su carrera de agitadores y panfletistas, mientras que la derecha hegeliana disfrutó de respetabilidad académica y ocupó la mayoría de las cátedras importantes en Alemania.

La influencia de Hegel

La influencia de Hegel ha sido extremadamente problemática. Pocas veces ha sido tan amargamente discutido el valor de la obra de algún filósofo. Por un lado, ha sido encumbrado en el pedestal más alto y proclamado como el Aristóteles alemán[24] y, por otro lado, ha sido vilipendiado como un mero

23 Esta famosa frase de Hegel aparece en los siguientes lugares: *PR*, Prólogo, 10; *RP*, 33; *EL*, §6; *Enz.*, 32. Véase Emil L. Fackenheim, "On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual", *Review of Metaphysics* 89 (1969): 690-698; M. W. Jackson, "Hegel, the Real and the Rational", *International Studies in Philosophy* 19 (1987): 11-19; Yirmiahu Yovel, "Hegel's Dictum That the Rational Is Actual and the Actual Is Rational", en *Konzepte der Dialektik*, eds. Werner Becker y Wilhelm K. Essler (Frankfurt: Klostermann, 1981), 11-27; Peperzak, *Philosophy and Politics*, 92-103.

24 Véase la discusión de Hoffmeister sobre la impresión de Bachmann de Hegel, en G. W. F. Hegel "Einleitung des Herausgebers", en *Sämtliche Werke*, vol. 11: *Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Meiner, 1947), xxxix y ss. Véase Bonsiepen, "Erste zeitgenössische Re-

charlatán,[25] un ideólogo reaccionario del estado prusiano,[26] un protonazi[27] y cosas peores. Además, el tema se complica más por el hecho de que Hegel, como ningún otro filósofo, ha sido víctima de una variedad de mitos o leyendas[28] que han tergiversado gravemente su filosofía y han generado diversos malentendidos en la recepción de la obra desde su muerte. Esta desenfrenada diversidad de concepciones hace aún más importante examinar cuidadosamente las obras de Hegel por sí mismas como el máximo tribunal de juicio antes de involucrarse en las polémicas habituales sobre su filosofía. Aquí no podemos hacer más que atender a la *hortatio* del hegeliano Benedetto Croce:

> Pero la primera condición para resolver si aceptamos o rechazamos la doctrina que Hegel propone... es *leer sus libros* y poner fin al espectáculo, medio cómico y medio vergonzoso, de la acusación y el abuso de un filósofo por parte de críticos que no lo conocen y que hacen una guerra tonta con un títere ridículo

---

zensionen der *Phänomenologie des Geistes*", 9-38. John Findlay, *Hegel: A Re-Examination* (London: Allen and Unwin, 1958), 359: "Él [Hegel] es sin duda, el Aristóteles de nuestro mundo post-renacentista, nuestro pensador sinóptico sin igual". Véase también James Hutchison Stirling, *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter* (London: Longman, Green and Longman, Roberts and Green, 1865).

25 Véanse las críticas de Schopenhauer en *On the Basis of Morality*, tr. E. F. J. Payne (Indianapolis: Bobbs-Merrill, Library of the Liberal Arts, 1965); y su "Preface to the Second Edition," en *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, tr. E. F. J. Payne (La Salle: Open Court, 1974). Véase Michael Kelly, *Hegel's Charlatanism Exposed* (London: George Allen, 1911).

26 T. M. Knox, "Hegel and Prussianism," *Philosophy* 15 (1940): 51-63; Hans Christian Lucas y Udo Rameil, "Furcht vor der Zensur?" *Hegel-Studien* 15 (1980): 63-93; Hans-Christian Lucas, "Philosophie und Wirglichkeit: Einige Bemerkungen wider die Legende von Hegel als preußischem Staatsphilosophen," *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 9 (1987), 154-61; E. F. Carritt, "Hegel and Prussianism," *Philosophy* 15 (1940), 315-317; Sidney Hook, "Hegel and His Apologists" y "Hegel Rehabilitated," en *Hegel's Political Philosophy*, 87-105; Avineri, "Hegel and Nationalism," 109-36.

27 El ejemplo clásico de esto es, por supuesto, el informe de Popper en *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952). Véase también Gilbert Ryle, "Critical Notice", *Mind* 56 (1947): 170; Bertrand Russell, *Unpopular Essays* (London: Allen and Unwin, Ltd., 1950): 22; Jacques Maritain, *La philosophie morale* (Paris: Gallimard, 1960), 159. Para una refutación de este mito, ver Walter A. Kauffmann, "The Hegel Myth and Its Method", *Philosophical Review* 60 (1951): 459-486.

28 Véase Gustav E. Müller, "Some Hegel Legends", en *Hegel: The Man, His Vision and Work* (New York: Pegeant Press, 1968), originalmente publicado como *Hegel: Denkgeschichte eines Lebendigen* (Bern: Francke, 1959). también Wilhelm Seeberger, "Vorurteile gegen Hegel," en *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit* (Stuttgart: Ernst Klett, 1961), 42 y ss. También John Findlay, *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination* (New York: Collier, 1962), 15 y ss.

creado por su propia imaginación, bajo el dominio poco honroso de prejuicios tradicionales y la pereza intelectual.[29]

Héroe o villano, la figura de Hegel marca incuestionablemente una bifurcación muy importante en el camino de la historia de la filosofía occidental. Evidentemente, en primer lugar es considerado como una figura muy importante en la tradición del idealismo alemán tras de Kant, Fichte y Schelling. Las escuelas del racionalismo y el empirismo que la precedieron constituyen a grandes rasgos una tradición continua que está de acuerdo sobre la naturaleza y el método de la investigación filosófica, pero después de Hegel todo esto cambia. Con Hegel, la filosofía moderna europea se escinde en una gran variedad de campos diferentes y contendientes. De la filosofía de Hegel surge la mayoría de las principales escuelas de pensamiento moderno. Con justicia puede decirse que la historia de la filosofía moderna europea es en un sentido la historia de la influencia y desarrollo del hegelianismo.[30]

En primer lugar, la tradición de la fenomenología y el existencialismo que incluye a Nietzsche, Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty claramente le debe mucho a Hegel, a pesar de las diversas críticas que le hicieron precisamente estas figuras.[31] Esta tradición hereda y desarrolla no sólo mucho del conciso vocabulario de Hegel sino también de su problemática filosófica y su metodología. Por ejemplo, la crítica de Hegel de la cosa en sí kantiana o el objeto transcendental fue en gran parte aceptada y desarrollada por los primeros fenomenólogos, Husserl y Heidegger, aunque su noción de

29 Benedetto Croce, *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, tr. Douglas Ainslie (London: Macmillan and Co.; reimpresión, New York: Russell and Russell, 1969), 217.

30 Véase Maurice Merleau-Ponty, "Hegel's Existencialism", en *Sense and Nonsense*, tr. Hubert L. Dreyfus y Patricia Allen Dreyfus (Evanston: Northwestern University Press, 1964): 63-70: "Todas las grandes ideas filosóficas del siglo pasado —la filosofía de Marx y Nietzsche, la fenomenología, el existencialismo alemán y el psicoanálisis— tienen sus orígenes en Hegel." Originalmente fue publicado como "L'existentialisme chez Hegel", *Les Temps Modernes* 2 (1945).

31 Véase Merleau-Ponty, "Hegel's Existencialism". Véase también Sonia Kruks, "Merleau-Ponty, Hegel and the Dialectic", *Journal of the British Society for Phenomenology* 7 (1976): 96-110; Joseph C. Flay, "Hegel and Merleau-Ponty: Radical Essentialism", en *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, eds. Galen A. Johnson y Michael B. Smith (Evanston: Northwestern University Press, 1990), 142-57; Jean Hyppolite, "La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine", en *Figures de la pensée philosophique: Écrits (1931-68)*, vol. 1 (París: Presses Universitaires de France, 1971), 231-41; John Stewart, "Hegel and the Myth of Reason", *Owl of Minerva* 26 (1995): 187-200.

"fenomenología" difiere considerablemente de la de Hegel.[32] Apropiándose de la crítica de Hegel a las explicaciones formales del conocimiento y de su teoría de la relación de una pretensión de verdad con la cultura y el período de tiempo dentro del cual surge, los existencialistas se concentraron en lo situacional del conocimiento humano y en la experiencia vivida. La célebre explicación de Hegel de la autoconciencia y sobre todo la dialéctica del amo y el esclavo pueden considerarse como las precursoras de buena parte de la psicología existencialista en la obra de Sartre y otros. La filosofía de la religión también ha sido influenciada por la tradición que inauguró Hegel: su propuesta de que la religión reproduce las verdades metafísicas de un modo metafórico o lo que ha sido traducido como "imagen pensada" tuvo resonancias en la filosofía de la religión de Schopenhauer.[33] La sentencia de Hegel "Dios ha muerto"[34] presagia por más de medio siglo el famoso apotegma de Nietzsche.

En segundo lugar, el marxismo y la neomarxista Escuela de Frankfurt trazan sus orígenes de manera directa y bastante aproblemática en Hegel. Un importante punto de intersección, además de Marx mismo, es la influencia de las lecciones sobre Hegel (si bien idiosincrásicas) de Kojève en el Collège de France de 1933 a 1939.[35] La concepción del oficio de filósofo como un

32 Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* (New York: Fordham University Press, 1976), 2-3. Ver también Frederick G. Weiss, ed., "Phenomenology: Hegel and Husserl", en *Beyond Epistemology: New Studies in the Philosophy of Hegel* (La Haya: Nijhoff, 1974), 174-196; Alphonse de Waelhens, "Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne," *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954), 234-249; Frank M. Kirkland, "Husserl and Hegel: A Historical and Religious Encounter," *Journal of the British Society of Phenomenology* 16 (1985), 70-87; Ernst Wolfgang Orth, "Husserl und Hegel: Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses historischer und systematischer Forschung in der Philosophie," en *Die Welt des Menschen —Die Welt der Philosophie: Festschrift für Jan Patocka*, ed. Walter Biemel (La Haya: Nijhoff, 1976), 213-250; Leo Rauch, "Hegel's *Phenomenology of Spirit* as a Phenomenological Project", *Thought* 56 (1981), 328-341.

33 Véase Jon Stewart, "Berührungspunkte in der Religionsphilosophie Hegels und Schopenhauers", *Prima Philosophia* 6 (1993): 3-8. Ver "Nota del traductor".

34 *PhS*, § 785; *PhG*, 419. Véase Roger Garaudy, *Dieu est mort: Étude sur Hegel* (París : Presses Universitaires de France, 1962) ; Christian Link, *Hegels Wort "Gott selbst ist tot"* (Zürich : Theologischer Verlag, 1974); Dorothee Sölle, *Stellvertretung: Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes* (Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1965).

35 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947). Traducido al inglés como *An Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Alan Bloom, tr. de J. H. Nichols (Ithaca: Cornell University Press, 1969). Véase Patrick Riley, "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève," *Political Theory* 9 (1981), 5-48; Dennis Goldford, "Kojève's Reading of Hegel," *International Philosophical Quarterly* 22 (1982), 275-293; Michael S. Roth, "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History," *History and Theory* 24 (1985), 293-306; Gaston Fessard, "Deux interprètes de la *Phénoménologie* de Hegel:

órgano de crítica social puede relacionarse con la concepción de Hegel de la dialéctica, que analiza específicamente la validez de las pretensiones de verdad y rechaza aquellas que son autocontradictorias, ideológicas o de mala fe. Su filosofía de la historia conforma profundamente la explicación de Marx de la historia como una serie de luchas de clase entre los trabajadores y los propietarios de los medios de producción, así como la idea de Marx de que ciertas condiciones sociales y económicas podrían ser autocontradictorias o, en sus términos, ideológicas. Más aún, la teleología de Hegel, según la cual la filosofía se concibe como un proceso que progresa a niveles siempre superiores de conocimiento hasta que alcanza el nivel definitivo —el saber absoluto— puede encontrarse una vez más en la concepción teleológica de Marx de una lucha de clases que se dirige en última instancia a una sociedad sin clases. Además, su valoración generalmente positiva de la razón y su creencia proilustrada en la eficacia de la racionalidad[36] y de la dialéctica encuentran su analogía en la concepción de Habermas de la acción comunicativa y la teoría de la racionalidad.[37]

En tercer lugar, el movimiento intelectual en las ciencias sociales conocido como estructuralismo, con figuras tales como Piaget, Saussure, Lévi-Strauss y Foucault, debe a Hegel su premisa básica de que, subyacente al aparente caos de la diversidad de culturas y pueblos, hay alguna estructura fundamental que es accesible a la razón humana. La teoría de Piaget del desarrollo infantil, que avanza en determinadas etapas identificables, tiene una fuerte semejanza con la noción de Hegel del progreso dialéctico del conocimiento.[38] La propuesta de Saussure acerca de las estructuras lingüísticas universales y la explicación de las estructuras universales de los mitos de Lévi-Strauss reflejan la metodología de Hegel que consiste en descubrir lo racional tras los aparentemente desarticulados fenómenos del mundo.[39]

Jean Hyppolite et Alexandre Kojève," *Ètudes* 255 (1947), 368-73; Jean Wahl, "A propos de l'introduction à la *Phénoménologie* de Hegel par A. Kojève," *Deucalion* 5 (1955), 77-99.

36 Discuto la cuestión sobre la posición de Hegel respecto a la razón con cierta extensión en "Hegel and the Myth of Reason", 187-200.

37 Véase Tom Rockmore, "Modernity and Reason: Habermas and Hegel", *Man and World* 22 (1989): 233-246.

38 Ver Thomas Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch: Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und hegels Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981).

39 En la *Philosophy of Right*, Hegel discute el modo en que lo racional es hallado en el mundo por el filósofo:
"Porque lo racional [...] entrando en su realidad juntamente con el existir exterior, se manifiesta en una infinita riqueza de formas, fenómenos y modos, y rodea su núcleo de una

En cuarto lugar, el pragmatismo americano clásico de Dewey y James debe mucho a la filosofía de Hegel.[40] Efectivamente, el pragmatismo no habría sido posible sin la tradición de intelectuales sorprendentemente larga de hegelianos en América. Para la segunda mitad del siglo XIX, St. Louis y Cincinnati llegaron a ser los mayores centros del movimiento neohegeliano en los Estados Unidos.[41] Ahí, por el trabajo de William Torrey Harris, Henry Conrad Brokmeyer y John Bernard Stallo, Hegel fue presentado muy pronto al mundo de letrados americanos. Al inicio del siglo se volvió incluso más conocida y respetada la filosofía de Hegel a través de las lecciones de Josiah Royce en Harvard.[42] Gracias a él muchos pragmatistas aprendieron la filosofía de Hegel. El programa pragmatista debe mucho a Hegel a pesar de haberse desarrollado en buena medida de manera contrapuesta a él.[43] El intento del pragmatismo de ver los problemas filosóficos de la tradición como contingentes y anidados en contextos culturales e históricos que más tarde ya no son relevantes se deriva directamente de Hegel. La incorporación de Hegel de una gran variedad de factores aparentemente no epistemológicos o "pragmáticos" en su explicación de la verdad y objetividad fue, para los pragmatistas, una característica importante para distinguirlos de otros filósofos de la tradición.[44] Asimismo, su comprensión de la verdad como algo dependiente y funcional sólo dentro de momentos concretos socio-históricos también puede remontarse a Hegel.

---

apariencia múltiple, en la cual la conciencia se detiene primeramente y que el concepto traspasa para encontrar su pulso interno y sentirlo palpitar aun en las formas externas. Pero las relaciones infinitamente variadas que se establecen en esa exterioridad con el aparecer de la esencia en ella, este infinito material y su regulación, no constituyen objeto de la filosofía [...] Comprender *lo que es*, es la tarea de la filosofía, porque *lo que es*, es la razón. (*PR*, 10-11; *RP*, 4-35).

40 Ver por ejemplo Michael H. Mitias, "Hegelian Impact on Dewey's Concept of Moral Obligation", *Indian Philosophical Quarterly* 8 (1980-1981): 121-136; R. J. Wilson, "Dewey's Hegelianism," *History of Education Quarterly* 15 (1975): 87-92.

41 Ver David Watson, "The Neo-Hegelian Tradition in America," *Journal of American Studies* 14 (1980), 219-34; William H. Goetzmann, ed., *The American Hegelians: An Intellectual Episode in the History of Western America* (New York: Knopf, 1973).

42 Josiah Royce, *Lectures on Modern Idealism* (New Heaven: Yale University Press, 1919; reimpresión, 1964); *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures* (Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1892), 190-227.

43 Véase Gustav E. Müller, "Hegel in Amerika", *Zeitschrift für Deutsche Kultur-philosophie* 5 (1939): 269; Burleigh Taylor Wilkins, "James, Dewey, and Hegelian Idealism", *Journal of the History of Ideas* 17 (1956): 332-346.

44 Véase Robert C. Solomon, "Truth and Self-Satisfaction," *Review of Metaphysics* 28 (1975): 701 y ss.

En quinto lugar, Dilthey y el estilo del historicismo y la hermenéutica que pasa por Gadamer fue también fuertemente influenciado por Hegel.[45] El intento de comprender la verdad como algo que surge del movimiento dinámico de las épocas históricas fue aceptado por Dilthey y desarrollado en su teoría de la comprensión del mundo en sus concepciones o *Weltanschauung*. El intento de Hegel de formular un sistema filosófico que integrara las diversas formas sociales y culturales tales como literatura, arte y religión también fue adoptado por Dilthey en su propósito de dar una explicación sistemática de las *Geisteswissenschaften* consideradas como un todo. Las disciplinas modernas tales como la sociología del conocimiento o la historia social pueden remontarse a Hegel a través de esta tradición.

La otra importante veta de filosofía moderna —la tradición angloamericana de Wittgenstein, Russell, Moore, etc.— se ha autodefinido en gran parte en oposición a Hegel. Quizás la mejor manera de entender este conflicto sea en términos de una brecha generacional entre los filósofos de la universidad inglesa. A finales del siglo XIX, T. H. Green y Edward Caird conformaron la primera generación de comentadores de Hegel en Inglaterra. Por su influencia surgió un próspero movimiento neohegeliano, entre cuyos líderes se incluyen académicos tales como F. H. Bradley, Bernard Bosanquet y J. M. E. McTaggart. Fue contra este movimiento que la incipiente tradición de filósofos analíticos reaccionó y posteriormente se autoclefinió.[46] No podríamos pedir mejor ejemplo de un conflicto entre dos concepciones distintas de filosofía. A los neohegelianos les parecía obtuso que el interés de los filósofos analíticos consistiera en el análisis lingüístico y la lógica formal, mientras que los filósofos analíticos consideraban a los neohegelianos pensadores burdos y poco estrictos ocupados sólo con abstracciones intelectuales. Ellos llegaron a considerar la tradición poshegeliana en la filosofía europea simplemente como un camino equivocado en la historia de la filosofía, que conducía lejos de la concepción correcta de filosofía como parte del proyecto de las ciencias naturales.[47]

45 Véase Theodore Kisiel, "Hegel and Hermeneutics", en *Beyond Epistemology: New Studies in the Philosophy of Hegel*, ed. Frederick G. Weiss (La Haya: Nijhoff, 1974), 197-220; Garbis Kortian, "Die Auflösung von Hegels Phänomenologie in Hermeneutik: Zum Wahrheitsanspruch eines spekulativen Erfahrungsbegriffes," en *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, ed. Michael Benedikt y Rudolf Burger (Viena: Edition S, Verlag der Österreichischen Staatsdruckeri, 1986), 53-64.

46 Véase Peter Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of analytic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

47 Véase Richard Rorty, "Philosophy in America Today", en Consequences of Pragmatism (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 211-230.

Puede decirse que hoy en día la propia identidad académica en los círculos filosóficos contemporáneos se define en gran medida por la posición que se adopta frente a Hegel. Aceptando a Hegel uno se compromete a respaldar la tradición de la filosofía moderna europea y los aspectos particulares de su doctrina que uno elige resaltar determinan la escuela de filosofía europea a la que se pertenece. Por otro lado, un rechazo incondicional y una devaluación de Hegel colocan directamente en la tradición angloamericana de la filosofía contemporánea. Pero ninguna escuela de pensamiento moderno europeo puede declararse totalmente libre de la influencia de Hegel. Por eso, es imperativo tener alguna comprensión de la filosofía de Hegel no sólo para entender la historia y el desarrollo de la filosofía moderna europea sino también para comenzar a evaluar y desarrollar una opinión informada acerca de la plétora de escuelas, campos y programas de investigación que componen el escenario filosófico contemporáneo.[48]

48 Véase Merleau-Ponty, "Hegel's Existentialism", 1964: "...interpretar a Hegel significa tomar postura en todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo".

2

El origen kantiano y la metodología de Hegel

Quizás la mejor manera para comenzar a comprender el proyecto de Hegel en la *Fenomenología* sea mediante una breve comparación con el idealismo transcendental de Kant, el cual representa un papel decisivo en su desarrollo filosófico y al cual reaccionó en la *Fenomenología*. No pretendo exponer la filosofía teórica kantiana en su integridad para presentar un panorama exhaustivo de las críticas de Hegel, ya que esto ha sido tratado por libros completos. Simplemente quiero tocar unos cuantos puntos de la filosofía de Kant y su reconstrucción por Hegel para que nos ayude a comprender mejor la interpretación que nos ocupa. Además, no puedo pretender explicar imparcialmente la filosofía de Kant ni evitar los debates críticos a su posición o la cantidad de misterios interpretativos de la exégesis de Kant y sus críticas. Simplemente presentaré la filosofía de Kant como la comprendió Hegel. Dejaré a otros comentadores las preguntas más amplias acerca de si Hegel entendió correctamente a Kant o si fue justo con Kant.

La determinación de la objetividad y las categorías

Kant asumió una ambivalente postura con respecto a los metafísicos racionalistas que lo precedieron. Por un lado, fue crítico del sistema metafísico de los racionalistas, quienes, en su opinión, aceptaban irreflexivamente o "sin sentido crítico" la existencia de objetos metafísicos o la validez de principios metafísicos o conceptos —por ejemplo, sustancia, causalidad, Dios, etcétera— sin antes demostrar cómo eran posibles. Este enfoque lo llamó "dogmatismo", ya que las afirmaciones metafísicas fundamentales eran sos-

tenidas dogmáticamente y sin examinarlas o fundamentarlas filosóficamente. Según Kant, debemos antes analizar las facultades de la mente humana para ver hasta qué punto podemos hablar de objetos metafísicos o principios. Sólo después de que determinemos las capacidades y las limitaciones de nuestras facultades cognitivas, podemos llegar a comprender el empleo apropiado y el estatus de los conceptos metafísicos. Una filosofía precrítica o dogmática es aquella que comienza inmediatamente con los objetos metafísicos mismos sin previamente examinar las capacidades cognitivas humanas. Kant escribe que el "dogmatismo es por lo tanto el procedimiento de la razón pura, sin previa crítica de sus propias capacidades".[1] Kant contrasta este dogmatismo con su propia "filosofía crítica", la cual emprende un examen de las capacidades del intelecto y una "crítica" de la razón humana.

Sin embargo, Kant no sólo fue crítico de sus predecesores racionalistas. Compartió con ellos la idea de que el sujeto perceptor jugaba un papel activo al conformar y ordenar los datos de la percepción. También estuvo de acuerdo en que los sujetos humanos racionales poseían conocimiento *a priori* o lo que los racionalistas llamaron "ideas innatas". Esto es, el conocimiento es innato o sólo tiene su origen en la razón y, por lo tanto, no se obtiene empíricamente de la experiencia o de los sentidos. Una de las grandes innovaciones de Kant, la cual lo distingue de sus predecesores racionalistas, fue su énfasis en la forma. Para Kant, el conocimiento *a priori* no era algo con contenido, como es el Dios de Descartes o el *cogito*, sino las facultades cognitivas que hacen posible en primer lugar percibir y entender. La *Crítica de la razón pura* puede considerarse como un intento de demostrar exhaustivamente las formas necesarias del conocimiento humano.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant distingue (aparte de la razón misma) dos tipos fundamentales de facultades cognitivas: la sensibilidad y el entendimiento. En primer lugar, en la "Estética transcendental" argumenta que espacio y tiempo son lo que él llama "formas de la intuición sensible" (*sinnliche Anschauung*). Todos los objetos de los sentidos o, con más precisión, todas las representaciones (*Vorstellungen*) deben aparecer en espacio y tiempo para que sean representaciones para nosotros como sujetos perceptores. Algo externo a espacio y tiempo es irrepresentable y, por lo tanto, sin sentido para las capacidades conceptuales humanas. Espacio y tiempo son subjetivas en

1 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1929), B xxxv. Existe traducción al español *Crítica de la Razón Pura*, tr. Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

el sentido de que ellas sólo pertenecen a nuestra facultad de la sensibilidad, es decir, de objetos percibidos y representados y no cualidades de las cosas como ellas son en sí mismas aparte de nuestro entendimiento y percepción. Por lo tanto, espacio y tiempo no son hechos objetivos, externos del mundo, sino hechos subjetivos de nuestras facultades de representación.

En segundo lugar, Kant introduce las "categorías del entendimiento", las cuales son necesarias para todo juicio sobre los objetos que no tienen lugar en la sensibilidad sino en el entendimiento. Las categorías son doce y se desglosan en los siguientes cuatro grupos:[2] (1) Cantidad: unidad, pluralidad, totalidad. (2) Cualidad: realidad, negación, limitación. (3) Relación: inherente y sustancia (es decir, sustancia y accidente), causalidad y dependencia (es decir, causa y efecto), comunidad (es decir, reciprocidad de agentes y pacientes). (4) Modalidad: posibilidad/imposibilidad, existencia/no existencia, necesidad/contingencia. Estas categorías llevan consigo una necesidad que no se encuentra en la simple percepción. Así, Kant argumenta que ellas deben provenir de nuestra propia facultad de representar objetos y no del mundo externo de las cosas como son en sí. Para Kant, la causalidad, la sustancia-accidente, etc., no son cualidades de las cosas en sí o hechos del mundo en sí mismo, sino que son una parte de la facultad humana del entendimiento sin la cual no seríamos capaces de tener experiencia o conceptualizar los objetos en absoluto.

Estas facultades son empleadas como sigue: el dato empírico primario es dado al sujeto perceptor en la diversidad caótica de la experiencia y las facultades cognitivas, es decir, espacio, tiempo y las categorías organizan espontáneamente y dan coherencia a las confusas percepciones. De este modo, las percepciones desorganizadas son convertidas en representaciones definidas u objetos o, dicho de otro modo, las facultades cognitivas determinan (*bestimmen*) los objetos de la representación. Podría usarse como analogía el enfocar una cámara para obtener una imagen clara. En primer lugar, las imágenes son borrosas o confusas y no puede distinguirse la una de la otra. Sólo se ve una diversidad de colores y formas confusas. Después, al enfocar la cámara, los objetos individuales gradualmente llegan a ser diferenciados y reconocibles: al enfocar, *determinamos* los objetos individuales. Así, también para Kant las categorías y las formas son nuestros dispositivos para enfocar. Como es evidente, no hay posibilidad de percibir sin estos dispositivos, de modo que no podemos percibir sin una cámara. Sin la aplicación de las categorías y las formas de la intuición, no seríamos capaces de percibir o

2 Kant, *Critique of Pure Reason*, A76, B102 y ss.

conceptualizar objetos claramente. Los objetos de la percepción son sólo estas representaciones organizadas. Por lo tanto, las facultades cognitivas no sólo determinan objetos individuales, sino que determinan la objetividad en general, ya que la experiencia objetiva sería imposible sin ellas. Las categorías y las formas son condiciones necesarias para la determinación de la objetividad. Por consiguiente, las formas de la intuición sensible y las categorías del entendimiento son presuposiciones necesarias para el conocimiento humano y la objetividad.

De acuerdo a la que puede ser considerada como la "concepción oficial" de Kant, la verdad corresponde a *nuestro* conocimiento, es decir, los objetos presentados por *nuestras* representaciones. En otras palabras, nuestras representaciones constituyen objetos verdaderos y, de este modo, la objetividad, no en cuanto que correspondan a los objetos externos o cosas como son en sí mismas, sino en el sentido de que las representaciones son universalmente determinadas por las categorías y las formas del mismo modo por todos los sujetos perceptores.[3] Por lo tanto, la verdad o la objetividad para Kant equivalen a validez universal. Nuestras representaciones no son simples percepciones subjetivas o solipsistas de cada individuo. La clave del idealismo de Kant está en el hecho de que cree que las facultades cognitivas humanas no sólo conforman una diversidad dada y así la distorsionan, sino que además estas facultades cognitivas construyen la objetividad posible, en primer lugar, por sus funciones formativas o constitutivas; sin las categorías y las formas de la intuición no podríamos tener objetos determinados. Para Kant, la objetividad surge del lado del sujeto y en este punto crucial está el corazón de su idealismo.

Las tensiones implicadas en la "concepción oficial" de Kant y particularmente en su doctrina de la cosa en sí conduce a la que podría considerarse como su "concepción no oficial", la cual puede pensarse como la consecuencia natural de su teoría llevada hasta su conclusión lógica. La epistemología de Kant invariablemente genera preguntas escépticas de cómo nuestras representaciones concuerdan con la cosa en sí, es decir, con el objeto como realmente es en sí mismo, entendido aparte de nuestros modos subjetivos de representación. Según la "concepción oficial", la pregunta no tiene sentido, dicho técnicamente, no existe nada con lo que nuestras representaciones concuerden, ya que, en primer lugar, las cosas en sí no son objetos. Los

3 Véase Robert C. Solomon, "Truth and Self-Satisfaction", *Review of Metaphysics* 28 (1975): 700 y ss.

objetos son, por definición, las representaciones y la cosa en sí no es una representación ni nunca puede serlo. Sin embargo, la propia idea de la cosa en sí tiende a proponer un segundo criterio de verdad en el mundo externo independiente de nuestras representaciones. Además, esto parece constituir *el* nivel de la verdad, ya que nuestras representaciones, aunque son lo universal entre todos los sujetos racionales, son subjetivas. Ellas son subjetivas en el sentido de que sólo son el resultado de la acción de nuestras facultades cognitivas en la diversidad de la experiencia. Hegel describe esta tensión del siguiente modo:

> Esta consecuencia se desprende del hecho de que solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto. Se la puede refutar alegando la distinción de que un conocimiento puede ser verdadero aun no conociendo lo absoluto, como la ciencia pretende, y de que el conocimiento general, aunque no sea capaz de aprehender lo absoluto, puede ser capaz de otra verdad.[4]

Kant trata de sostener que, a pesar de que nosotros estamos limitados por nuestras facultades cognitivas (las categorías y las formas) y somos incapaces de conocer la cosa en sí o lo que Hegel llama "lo absoluto", tenemos otro tipo de verdad, es decir, la verdad ligada con la universalidad de nuestras representaciones. Nuestras representaciones son verdad en algún sentido, aunque no en el sentido de que conocerlas corresponda a la cosa en sí. En la opinión de Hegel esto lleva a una división confusa e insatisfactoria entre dos tipos de verdad, una para nosotros y una para Dios: "Pero, a la vista de esto, nos damos cuenta de que este hablar sin ton ni son conduce a una turbia distinción entre un verdadero absoluto y un otro verdadero, y de que lo absoluto, el conocimiento, etc., son palabras que presuponen un significado que hay que empezar por encontrar".[5] Entonces, hay dos criterios propuestos para la verdad, uno en la universalidad de nuestras representaciones —la concepción oficial— y uno en el mundo externo o en la dimensión no subjetiva de la cosa en sí. Sin embargo, no podemos evitar creer que el mundo externo es el criterio más alto, es decir, la cosa en sí. Esto parece haber sido confirmado por la afirmación de Kant de que Dios, al no estar limitado por las formas y las categorías, puede intuir directamente la cosa en sí sin mediación. Esta intuición divina parece superior a nuestra intuición y percepción. En con-

4 *PhS*, §75; *PhG*, 54; *EdelE*, 52.
5 *PhS*, §75; *PhG*, 54; *EdelE*, 52.

traste, nuestra cognición y criterio de la verdad aparece empobrecido. Hegel expresa esto en la *Ciencia de la lógica* cuando explica cómo en la concepción kantiana la propia idea de la verdad misma llega a ser débil e incluso indiscernible: "En esta auto-renuncia por parte de la razón, la noción de verdad está perdida; la razón está limitada a sólo conocer la verdad subjetiva, únicamente fenómenos, apariencias, sólo algo a lo que la naturaleza del objeto mismo no corresponde: el conocimiento pasó a opinión".[6] En cuanto que nuestras representaciones sólo son subjetivas y nunca podemos conocer la cosa en sí, parece que se perdió la propia noción de la verdad. El método fenomenológico de Hegel trata de proporcionarnos una explicación que conserve la verdad en el sentido profundo y que sea más satisfactoria que la concepción kantiana con su división de los dos mundos (representaciones y cosas en sí).

Para empezar, Hegel critica la explicación estática de Kant de las determinaciones de la objetividad. Una parte importante de la epistemología de Kant, la cual proviene de su herencia racionalista, es la afirmación de que son *a priori* las categorías del entendimiento y las formas de la intuición sensible. En otras palabras, las facultades cognitivas humanas constituyen el dispositivo estático y por eso no tienen relación con elementos contingentes o externos tales como la historia, familia o instituciones sociales. Para Kant, la cognición humana es invariable y universal. Precisamente este punto es el que Hegel espera criticar, pues, para él, las representaciones humanas no son en última instancia determinadas por categorías fijas ni formas de intuición, sino que son moldeadas continuamente y reorganizadas en algo que se parece al proceso histórico. La epistemología de Kant puede considerarse metafóricamente como una explicación unidimensional u horizontal del conocimiento humano, ya que, para él, las formas de las representaciones humanas están fijas, eternamente y ahistóricamente, sin poder cambiar. Para esta concepción, la verdad objetiva equivale simplemente a la universalidad de las representaciones determinadas para siempre del mismo modo en todos los sujetos perceptores. En cambio, la *Fenomenología* de Hegel es una explicación multidimensional o vertical del conocimiento humano, la cual no sólo examina una serie de categorías o una concepción de objetividad sino varias. En cada capítulo de la *Fenomenología* estamos frente a diferentes explicaciones de la determinación de la objetividad y una serie correspondiente de categorías o lo que llamaré "el criterio de objetividad y subjetividad"; con esto quiero decir simplemente las diversas concepciones que conformamos de los objetos y de

6 *SL*, 45-46; *WL*, 29-30.

nosotros mismos como sujetos. Para volver a nuestra analogía de la cámara, para Hegel existen muchas clases diferentes de cámaras, infrarrojas, rayos equis, etc., con las que podemos determinar diferentes objetos, así también existen muchos modos diferentes de determinar la objetividad y no sólo el de las categorías y las formas kantianas.

Otra diferencia importante entre Kant y Hegel que necesitamos tener en cuenta si no queremos ser engañados por este lenguaje de "la determinación de la objetividad" es que, para Kant, el sujeto es quien determina unilateralmente los objetos posibles de representación. En otras palabras, según la imagen kantiana, las categorías y las formas de intuición residen del lado del sujeto, en breve, todos los elementos formales que determinan un objeto.[7] Por lo tanto, sólo el sujeto con sus facultades cognitivas es responsable de la determinación objetiva. En cambio, para Hegel, las categorías o lo que antes he llamado "criterio" tienen, por decirlo así, su propia "lógica interna", que no es considerada propiedad exclusiva del sujeto. En la posición de Hegel, un objeto no es nada más resultado de cierta concepción o cierto esquema conceptual, por ejemplo, como una cosa con propiedades o como una fuerza oculta detrás del fenómeno. Evidentemente, semejantes concepciones necesitan un sujeto para pensarlas consistentemente, pero no pertenecen a él intrínsecamente (como sí las facultades cognitivas para Kant); por decirlo así, el dispositivo lo constituye el sujeto. Para Hegel, las diversas concepciones de los sujetos y los objetos se entienden de forma natural o de acuerdo a su propia lógica interna en el pensamiento de cada persona, de modo que, por ejemplo, los elementos diversos de una teoría científica se disponen de acuerdo con lo demás y con el núcleo de la teoría. Así, los conceptos tienen un tipo de independencia que no se encontraba en la filosofía de Kant. Esto significa que mientras, para Kant, los sujetos "determinan" a los objetos de un modo unilateral, para Hegel, los objetos son *auto*determinados de acuerdo a la autodeterminación o el autodesplegarse en las diversas concepciones de la objetividad.[8] Hegel llama a esto la "actividad independiente del pensamien-

7 Véase *EL*, § 42, Observación; *Werke*, vol. 8, 199: "Sin embargo, a pesar de que las categorías, en tanto unidad, o que causa y efecto, son estrictamente propiedades del pensamiento, no por ello se sigue que ellas deban ser solamente nuestras y no también características de los objetos. Kant, sin embargo, las limita a la mente del sujeto, y su filosofía puede caracterizarse como un idealismo subjetivo: pues él sostiene que ambas, la material y la forma del conocimiento, son proporcionadas por el ego —o sujeto cognoscente— la forma por nuestro ego [yo] intelectual y la material por nuestro ego [yo] sensible".

8 Véase *PhS*, §72; *PhG*, 49; *FdelE*, 48.

to".[9] Los objetos continuamente se enriquecen según criterios o conceptos cada vez más sofisticados y el papel del sujeto es solamente considerar los conceptos o combinarlos en una conciencia aperceptiva individual para que puedan ser comparados por consistencia. Tendremos que considerar con más detalle lo que implica esta noción de una lógica interna, pero por el momento es adecuado para nuestro propósito entenderlo sencillamente como autodeterminación y desarrollo del pensamiento.

La posición de Hegel también se distingue de Kant en que las concepciones de objetividad desarrolladas en los movimientos dialécticos necesariamente implican ciertas concepciones dinámicas del sujeto.[10] Para Kant, la objetividad implica lo que él llama un "sujeto aperceptivo" en quien necesariamente se unen la diversidad de representaciones de la multiplicidad.[11] En otras palabras, la diversidad de percepciones debe estar necesariamente unida en un sujeto individual, si en principio son conocidas y percibidas como objetos particulares, ya que no tendremos una representación objetiva si sus diversos elementos permanecieran dispersos entre varios sujetos. Por consiguiente, en un informe de la subjetividad está implícita la concepción de la objetividad que se constituye por las categorías y las formas de la intuición sensible. Este informe de la subjetividad es estático y formal. Dicho de otra manera, el "yo" aperceptivo es simplemente una precondición lógica inmutable para el entendimiento y, por ejemplo, no es nada que pudiéramos considerar como una concepción de sí mismo o una imagen de sí mismo. En la *Lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel escribe, refiriéndose a la unidad analítica transcendental de la apercepción de Kant,[12]: "En una expresión problemática que Kant empleó, dijo que el yo *acompaña* todas mis representaciones — sensaciones, también, deseos, acciones, etc. El 'yo' es lo universal en esencia y acto: y semejante asociación es una forma, aunque una forma externa, de la universalidad".[13] Pero, dice Hegel, esta concepción del sujeto como algo que acompaña mecánicamente nuestras representaciones es "totalmente

9 Véase *EL*, §12; *Enz.*, 39.

10 Para una interesante comparación entre lo dicho por Kant y Hegel sobre [la noción de] el sujeto, ver W. H. Werkmeister, "Hegel's *Phenomenology of Mind* as a Development of Kant's Basic Ontology", en *Hegel and the Philosophy of Religion: The Wofford Symposium*, ed. Darrel E. Christenson (La Haya: Nijhoff, 1970), 93-110; James Griffiss, "The Kantian Background of Hegel's Logic", *New Scholasticism* 43 (1969): 512 y ss.

11 Véase Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 106 y ss., B 131 y ss.

12 Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B131-32, al que aquí hace referencia Hegel.

13 *EL*, §20; *Enz.*, 48.

abstracta",[14] pues, para él, la lógica interna de la dialéctica de la objetividad es también la lógica interna de la subjetividad. Así como nuestra explicación de los objetos cambia, también lo hace nuestra explicación de nosotros mismos como sujetos. Por eso, en la dialéctica de la *Fenomenología* encontramos una multiplicidad de autoconcepciones como de concepciones de la objetividad. En primer lugar, esta autoconcepción, de un modo paralelo a la explicación de la objetividad, no es, como para Kant, estática, sino que una reemplaza y modifica a la otra en el curso de la dialéctica. En segundo lugar, puede considerarse que esta explicación de la subjetividad juega un papel importante como condición necesaria de la posibilidad de ciertos tipos de acciones o acuerdos políticos; así, es mucho más rica en contenido que el simple "yo" de la apercepción de Kant y puede considerarse realmente una imagen de sí mismo o una concepción de sí mismo.

Kant y Hegel en filosofía transcendental

En cierto sentido, la investigación sobre Kant siguió el mismo camino que la de Hegel. Kant ha sido tradicionalmente criticado como un metafísico por sus problemáticas afirmaciones sobre el estatus y naturaleza de la cosa en sí, pero recientes tendencias interpretativas han enfatizado su filosofía transcendental en un intento de minimizar las fuertes expresiones metafísicas que usó alguna vez.[15] Hegel también, al hablar del espíritu absoluto y el saber absoluto, ha sido tradicionalmente criticado como un metafísico precrítico o romántico. En años recientes, la investigación sobre Hegel se ha distanciado con el propósito de corregir este error con una cantidad de estudios que enfatizan la relación de Hegel con Kant y su desarrollo desde la filosofía transcendental del segundo.[16] Quiero analizar dos diferentes pasajes en los cuales Hegel discute su metodología filosófica para mostrar que aquello que describe es efectivamente una forma de argumento transcendental similar a los argumentos encontrados en Kant.

La estrategia de un argumento transcendental es comenzar con ciertos hechos de la experiencia que no sea problemático aceptarlos y entonces tratar

14 *EL*, §20; *Enz.*, 48.

15 Por ejemplo, Henry Allison, *Kant's Trascendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Heaven: Yale University Press, 1983).

16 Más notablemente, Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

de mostrar cómo otras condiciones deben existir como presuposiciones necesarias para ellos. La forma de un argumento transcendental es algo como lo siguiente: dado que X es el caso, a, b y c deben también ser el caso como presuposición necesaria para X. Por ejemplo, todos estamos de acuerdo en que los juegos de competencia existen como un hecho de la existencia humana y de la experiencia. El concepto de juego presupone necesariamente competidores que participen en él (dejemos de lado, por el momento, los juegos que uno puede jugar solo o los que implican un oponente de juguete); además, un juego presupone necesariamente tanto un acuerdo sobre una serie de reglas como un acuerdo sobre el entendimiento de lo que constituirá ganar o perder. Todo esto pertenece necesariamente al concepto de juego por sí mismo. Kant comenzó con ciertas características obvias de nuestra experiencia y percepción, luego aplicó argumentos de este tipo para descubrir las características universales que fueron presupuestas necesariamente en toda cognición humana. De este modo, dedujo las categorías y las formas de intuición que son presupuestas necesariamente en todo acto perceptual y por consiguiente son necesarias para la objetividad y la percepción. Así, un argumento transcendental es uno que expone las condiciones necesarias para la posibilidad de algo, en este caso, del pensamiento objetivo.

Hegel discute esta metodología en la *Filosofía del derecho*.[17] Ahí analiza las formas de la vida social y política, señala que su procedimiento implica una institución y saca o deduce las presuposiciones necesarias. Escribe:

> En el sentido más especulativo, el modo de existir de un concepto y su determinación son una y la misma cosa. Hay que señalar sin embargo que los momentos cuyo resultado es una forma ulteriormente determinada, le preceden como determinaciones conceptuales en el desarrollo filosófico de la idea, pero no como configuraciones en el desarrollo temporal como figuras de la experiencia. Así, por ejemplo, la idea en tanto determinada como familia, tiene como *presupuesto* las determinaciones conceptuales cuyo resultado se mostrará en lo siguiente.[18]

Lo que Hegel señala aquí, con este lenguaje realmente denso, es que cuando analizamos un concepto particular, por ejemplo, la familia, lo que estamos haciendo es aclarar sus presuposiciones necesarias y entonces trazar las conclusiones lógicas del mismo. Las instituciones como los conceptos están

17 Ver Hugh A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the "Philosophy of Right"* (Oxford: Clarendon Press, 1921), 159 y ss.

18 *PR*, §32, Observación; *RP*, 82 (las cursivas son mías).

unidos analíticamente y, cuando investigamos una institución o concepto, analizamos su estructura conceptual y presuposiciones y surgen simultáneamente los análisis de otras instituciones y conceptos relacionados. La tarea de la filosofía es examinar el desarrollo racional de estos conceptos. Esta deducción de las precondiciones necesarias o las presuposiciones que están detrás de las instituciones se parece al procedimiento de Kant cuando deduce las condiciones necesarias de la posibilidad de la experiencia objetiva.

En un pasaje al comienzo de la sección de la *Lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel describe el papel de la *Fenomenología* como el texto que prepara el camino para la ciencia y en su descripción aclara que la metodología empleada en la *Fenomenología* es la de un argumento transcendental. Escribe,

> En mi *Fenomenología del espíritu* [...] se adopta el método de empezar por el primer y más simple fenómeno del espíritu, la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra en ese proceso. Para lograr tal cosa no era, sin embargo, posible detenerse en lo formal de la conciencia pura, pues el punto de vista del saber filosófico es al mismo tiempo el más rico y lleno de contenido en sí mismo y el más concreto; así pues, se *produce* como resultado que el saber filosófico presuponía también las figuras concretas de la conciencia, como, por ejemplo, la de la moral, de la eticidad, del arte, de la religión. Por consiguiente, el desarrollo del saber, [o sea,] de los objetos [que pertenecen] a las partes propias de la ciencia *filosófica*, cae a la vez dentro de aquel desarrollo de la conciencia que pareció primero limitarse a lo formal; aquel desarrollo, por así decirlo, ha de suceder a espaldas de la conciencia, por cuanto el contenido se comporta como en-sí respecto de la conciencia.[19]

En este rico y problemático pasaje, Hegel señala que el desarrollo de las formas de la conciencia que vemos en la *Fenomenología* procede por medio de descubrir las presuposiciones necesarias implicadas en cada explicación individual o momento de la conciencia. Comenzamos con la forma "primera y más simple" y aprendemos que en ésta están ya contenidas implícitamente las otras formas. El proceso no se detiene hasta que la conciencia llega al saber absoluto (el saber filosófico), el cual constituye la fase más sofisticada y comprensiva del saber. Por consiguiente, los diversos momentos a lo largo del camino, "de la moral, de la eticidad, del arte, de la religión", son las presuposiciones particulares reveladas gradualmente o las condiciones ne-

19 *EL*, §25; *Enz.*, 50 (mis itálicas).

cesarias para justificar el conocimiento.[20] Hegel enriquece la noción kantiana de argumento transcendental al incluir un informe de estos elementos, los cuales no son usualmente considerados pertinentes para determinar las pretensiones de verdad.

La dialéctica de Hegel en la *Fenomenología* es un informe transcendental en cuanto que descubre las condiciones necesarias para la posibilidad de las acciones específicas, las instituciones, las concepciones de subjetividad y las pretensiones de verdad vinculadas a ella. Por ejemplo, lo que veremos en la dialéctica de "La fuerza y entendimiento" es que todo informe de la objetividad presupone necesariamente una explicación del sujeto humano y, por consiguiente, de la subjetividad humana. Lo que aprenderemos en el capítulo de la "Autoconciencia" es que, para dar una explicación del sujeto humano, también debemos dar una explicación de otros sujetos humanos, ya que el reconocimiento de los otros está implicado necesariamente en la autoconcepción del individuo. Pero luego, en el capítulo de la "Razón", nos enteraremos que toda explicación de los distintos sujetos humanos independientes está necesariamente unida a una explicación de una comunidad histórica concreta con instituciones específicas y prácticas que conforman y configuran aquello que antes aparecía como agentes independientes. Así, en cada etapa tenemos una explicación transcendental, puesto que cada etapa nos da un análisis de las condiciones necesarias para la posibilidad de las concepciones específicas de la objetividad y la subjetividad que son analizadas en la dialéctica. Esto se parece, hasta cierto punto, a la filosofía transcendental de Kant, la cual trata de dar una explicación de las condiciones necesarias para la posibilidad del entendimiento y la objetividad. Sin embargo, la filosofía transcendental de Hegel va más lejos, ya que en su explicación de las condiciones necesarias de la objetividad y la subjetividad va más allá de los sujetos individuales y sus facultades cognitivas. De este modo, la filosofía de Hegel tiene la ventaja de dar una explicación más rica y menos formal de la subjetividad que la filosofía de Kant, aunque ambos pueden verse como proyectos transcendentales.

20 No desearía afirmar que Hegel fue totalmente original con esta innovación, ya que claramente Fichte y Schelling proporcionaron grandes avances en esta dirección. Para una exposición clara sobre este avance, ver el libro de Werner Marx, *Hegel's "Phenomenology of Spirit.Its Point and Purpose: A Commentary on the Preface and Introduction*, tr. Peter Heath (New York: Harper and Row, 1975). Originalmente en *Hegel's Phänomenologie des Geistes: Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"* (Frankfurt: Klostermann, 1971), 14 y ss.

La determinación de la objetividad en Hegel tiene un significado más amplio que en Kant, para quien una locución semejante sólo aplicaría a la formación de representaciones.[21] La determinación de la objetividad no sólo afecta a las representaciones sensoriales sino también a las concepciones de las cosas que Hegel llama "Nociones".[22] Hegel espera mostrar, por ejemplo, que la concepción de lo "divino" de cierta gente se rige por la misma lógica interna que la concepción de un objeto como una cosa con propiedades. En otras palabras, la Noción panteísta, según la cual diferentes plantas y animales son vistos como deidades, es algo que ocurre en el proceso de conceptos contradictorios o "Nociones" de lo divino. Hegel piensa que, si podemos reconstruir este proceso, entonces, podemos llegar a entender conceptualmente por qué la gente tuvo ciertas pretensiones de lo que es verdad. Esta amplitud social o aspecto histórico de las determinaciones de la objetividad es algo totalmente extraño para Kant y corresponde a una de las innovaciones más importantes de Hegel.[23] Así, según Hegel, el autodesarrollo de nuestras concepciones de objetividad y subjetividad es tan amplia y diversa como los temas en la *Fenomenología*.[24]

El curso del desarrollo de la dialéctica o de la autodeterminación de las diversas concepciones de sujeto y objeto que la filosofía de Hegel asume parece constituir un elemento histórico.[25] Sin embargo, necesitamos considerar con cuidado si estamos entendiendo correctamente esto. La Noción no es

21 Ver Robert R. Williams, "Hegel and Transcendental Philosophy", *Journal of Philosophy* 82 (1985): 601.

22 Siguiendo a Miller, acostumbro escribir "Noción" (*Begriff*) con mayúscula cuando se utiliza en este sentido técnico hegeliano, para distinguirlo del uso ordinario de "concepto" o del sentido kantiano de categoría.

23 Ver Maurice Merleau-Ponty, "Hegel's Existencialism" en *Sense and Nonsense*, tr. de Hubert L. Dreyfus y Patricia Allen Dreyfus (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 65: "La cuestión ya no se encuentra limitada, como lo estaba en la *Critique de la raison pure théorique* [*i. e.*, la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant], en descubrir qué condiciones hacen posible la experiencia científica; sino que trata de conocer en un sentido general cómo la experiencia moral, estética y religiosa son posibles, de describir la situación fundamental del hombre frente al mundo y frente a los demás, y de entender religiones, éticas, obras de arte, sistemas económicos y legales, como las diversas formas que tiene el hombre de huir o confrontar las dificultades de su condición. La experiencia aquí ya no sólo significa todo nuestro contacto contemplativo con el mundo sensible, como lo era con Kant".

24 Véase *Propaedeutic*, §§ 2-3; *Werke*, vol. 4, 111-112.

25 Ver Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie* (Berlin: Verlag von Rudolf Gaertner, 1857; reimpresión, Hildesheim: Olms, 1962), 235 y ss. Haym sostiene que la *Fenomenología* es una combinación de argumentación tanto histórica como trascendental.

histórica en el sentido que nuestras concepciones de objetos y de nosotros mismos como sujetos estén configuradas por las influencias históricas. Evidentemente, nuestras concepciones son configuradas empíricamente y Hegel lo admite, pero dar un informe de estas influencias es tarea de la historia y no de la filosofía especulativa. Hegel habla de la distinción entre historia y filosofía en muchos lugares. En la *Filosofía del derecho*, distingue entre el enfoque filosófico sobre la ley, el cual examina el desarrollo racional del concepto de derecho legal y el enfoque histórico, que revisa el desarrollo histórico del derecho legal en la forma de la ley.[26] En la sección de la *Lógica* de la *Enciclopedia*, distingue entre la historia de la filosofía, la cual es el estudio de la idea externada, y la filosofía misma, que implica un estudio del desarrollo de la idea interiorizada, es decir, en el ámbito del pensamiento mismo.[27] En la introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel distingue claramente entre los tipos empíricos de la historia escrita y la historia filosófica escrita, ésta última consiste en un análisis de la lógica de la idea en la historia.[28] Además, esta concepción no es histórica en el sentido de que las interacciones sociales gradualmente conforman nuestra Noción, por ejemplo, de nosotros mismos como sujetos. Éste es un estudio empírico consignado a los sociólogos[29] y no a los filósofos. Hegel estaba interesado en analizar el autodesarrollo del pensamiento y le preocupaban menos las influencias empíricas en nuestro conocimiento. El alumno de Hegel, Gabler, dice que evitaba ilustrar el movimiento dialéctico a través de ejemplos históricos específicos. Según el relato de Gabler, Hegel prefirió trabajar atendiendo el desarrollo interno de la Noción misma. "La exposición oral de [la *Fenomenología*] también nos ocasionó grandes dificultades ya que las figuras históricas expuestas sólo fueron tratadas de acuerdo a su pensamiento interno, sin detenerse en caracterizarlas en su existencia histórica externa".[30] El análisis de Hegel en la *Fenomenología* puede entenderse como "histórico" sólo en el sentido de que los conceptos se desarrollan en el tiempo en formas cada vez más complejas. Sin embargo, lo que debe tenerse en cuenta es que

26 *PR*, §3; *RP*, 42 y ss.

27 Ver la "Introducción" de *EL* §§13-14; *Enz.*,. 40-41.

28 *Phil. of Hist*, 1 y ss.; *VPG*, 33 y ss.

29 En mi opinión, Kauffman se equivoca en este punto al atribuirle a Hegel una teoría sociológica: "la extendida aceptación de un punto de vista está determinada [para Hegel] sociológicamente". Walter Kauffman, *Hegel: A Reinterpretation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978), 138.

30 Citado en Heinz Kimmerle, "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-7)", *Hegel-Studien* 4 (1967): 71.

este desarrollo "histórico" de las categorías es en un sentido *a priori*, esto es, tiene su propia lógica interna y no apela a factores empíricos específicos, históricos o sociológicos. Nuestras diversas concepciones de objetos y sujetos pueden manifestarse en determinadas formas históricas, pero su *desarrollo* racional, según Hegel, sigue leyes lógicas puras. Así, ciertas concepciones de la familia o instituciones específicas están incorporadas en momentos históricos específicos, aunque su lógica y su desarrollo sean vistos, hasta cierto punto, como abstraídas de estas encarnaciones.[31]

Una segunda diferencia importante entre el proyecto de Hegel y una explicación sociológica de cómo las pretensiones de verdad surgen consiste en que una sociología del conocimiento tiende a eliminar la verdad en un sentido profundo al reducirla simplemente a su contexto histórico o cultural. Así, en el centro de una sociología del conocimiento existe un relativismo que ve toda pretensión de verdad como condicionada culturalmente y, en última instancia, etnocéntrica una vez que su origen ha sido revelado. En cambio, para Hegel, la verdad en el sentido profundo se mantiene todavía en el concepto de verdad científica o saber absoluto. De acuerdo a su explicación, los resultados de una filosofía especulativa rigurosa representan, en un último sentido, la verdad de un modo que no es relativa histórica o culturalmente.

El fallo de la literatura sobre Hegel al entender su proyecto en la *Fenomenología* se debe a la explicación innovadora que aparece en este texto acerca de la lógica necesaria de la relación social en las categorías por las cuales conocemos y entendemos. En el capítulo de la "Conciencia", encontramos el análisis de lo que podemos reconocer como el conocimiento de la manera en que siempre lo hemos entendido, pero los términos usados en los capítulos de "Autoconciencia", "Razón, "El espíritu" y "La religión" no son familiares a los que buscan una teoría de la verdad o de la objetividad. Así, el genio innovador de Hegel es la fuente original del malentendido. Al enriquecer nuestras concepciones de la verdad y la objetividad con esta demostración de la lógica de las "Nociones" de subjetividad con respecto a otros sujetos y comunidades en la formación de esta verdad, Hegel ha sacudido nuestro

31 Véase el modo en que Pöggeler trata el papel de la historia: Otto Pöggeler, "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*", en *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, ed. Hans Friedrich Fulda y Dieter Heinrich (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), 335 y ss. Véase también Hoffmeister, "Einleiting des Herausgebers", en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe*, vol. 11: *Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Felix Meiner, 1937), XVII y ss. Véase también Hans Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (Frankfurt: Klostermann, 1965), 217 y ss, 251 y ss.

sentido convencional de lo que consideramos con estos términos y la manera en que estamos acostumbrados a analizarlos, de tal manera que estamos en peligro de percibirlo como realizando algo enteramente diferente, donde este vocabulario y análisis parece más apropiado.

La cosa en sí de Kant

Otro intento importante de diferenciarse de la filosofía de Kant lo encontramos en la afirmación de Hegel de que el absoluto (o, en el lenguaje de Kant, la cosa en sí) es inteligible. Como hemos visto, en la concepción de Kant nuestras facultades —las formas de la intuición sensible y las categorías— condicionan la objetividad y vuelven la apariencia coherente. Sin embargo, sólo tenemos acceso a las apariencias o representaciones, ya que no podemos separarnos de nuestras facultades cognitivas y conseguir acceder a las cosas en sí. Nunca podemos conocer cómo estos objetos realmente están apartados de las condiciones de nuestras facultades cognitivas, por ejemplo, qué sería un objeto no espacial. Como hemos visto, esto da lugar en Kant a la distinción entre la cosa en sí (*Ding-an-sich*) y nuestras representaciones.

La cosa en sí ha sido la gran dificultad de la filosofía de Kant desde su aparición. Un tema muy debatido es cómo damos a entender el estatus de la cosa en sí.[32] La metodología fenomenológica de Hegel —la cual presentaré con más detalle en el capítulo siguiente— es un intento por reestructurar los presupuestos epistemológicos básicos de Kant así como obviar el problema de la cosa en sí. Para Hegel, es absurdo el dualismo básico de Kant, el cual consiste de una representación u objeto para la conciencia y una cosa en sí apartada de la conciencia. Cuando examinamos la cuestión, vemos que en cierto sentido la cosa en sí es además un objeto para la conciencia, a saber, en el sentido que es simplemente la abstracción de lo que es dado en la percepción. De este modo, es un objeto abstracto del pensamiento. Nunca es una cosa aparte de la conciencia en un sentido positivo, sino que es simplemente un criterio abstraído de la verdad que nosotros mismos proponemos y a la cual corresponden nuestras representaciones. Fichte escribe, "la cosa en sí

32 Véase Henry Allison, "Kant's Concept of the Transcendental Object", *Kant-Studien* 59 (1968): 165-186; "The Non-Spatiality of Things-in-Themselves for Kant", *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976): 313-321; Merold Westphal, "In Defense of the Thing-in-Itself", *Kant-Studien* 59 (1968): 135-141.

es una invención pura y no tiene ninguna realidad".[33] Un pasaje de la *Lógica* de la *Enciclopedia* es muy parecido al de Fichte,

> La cosa en sí [...] expresa el objeto en la medida en que se abstrae de todo lo que éste es para la conciencia, de todas las determinaciones de la sensación, así como de todos los pensamientos determinados referidos a él. Es fácil ver lo que queda entonces lo perfectamente abstracto, lo completamente vacío solamente determinado como lo más allá; lo negativo de la representación, de la sensación, del pensamiento determinado, etc. Y es igualmente simple la reflexión de que este *caput mortuum* es, él mismo, el mero producto del pensar y precisamente del pensar llevado hasta la pura abstracción.[34]

El punto es que, cuando nos abstraemos de nuestras facultades cognitivas para imaginar la cosa en sí, entonces, simultáneamente eliminamos la objetividad misma, ya que en primer lugar estas facultades determinan la objetividad. Así, nos queda un "perfectamente abstracto" sin contenido.

En un pasaje difícil de la "Introducción" de la *Fenomenología*, Hegel redefine la terminología de Kant de tal manera que aclara su propio método fenomenológico. Él escribe: "Si llamamos al *saber* la Noción y a la esencia o lo *verdadero* lo que es el objeto, el examen consistirá en ver si la Noción corresponde al objeto".[35] Esta opción es la opción kantiana (en la concepción no oficial) o la concepción de la teoría de la correspondencia de la verdad. Según esta teoría lo que es realmente verdad es "lo que es el objeto" o como es en sí mismo con independencia de nuestro entendimiento o representaciones. Antes necesitamos una Noción o un esquema conceptual para que podamos tener cualquier percepción o comprensión en general. En primer lugar, la Noción sirve como un modo de distinguir el mundo y hacerlo inteligible o determinado. Para Kant las facultades cognitivas fijas conformarían una Noción. El término Noción, empleado por Hegel, puede entenderse si pensamos en conceptos contemporáneos como un esquema conceptual, un paradigma científico[36] o una concepción del mundo, los cuales refieren a

33 Johann Gottlieb Fichte, *The Science of Knowledge*, ed. y tr. Peter Heath y John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 10.

34 *EL*, §44; *Enz.*, 60.

35 *PhS*, § 84; *PhG*, 59; *FdelE*, 57. Nota del traductor: cambiamos "concepto" por "Noción" para seguir la exposición de Stewart.

36 Para esta comparación, ver John McCumber, "Scientific Progress and Hegel's *Phenomenology of Spirit*", *Idealistic Studies* 13 (1983): 1-10.

una red de creencias. Para determinar lo que es realmente el caso, debemos tratar de hacer coincidir nuestra Noción o nuestra teoría (o en concepción de Kant nuestra representación) de lo que es una cosa con la cosa en sí. Sin embargo, esto lleva a un preocupante agnosticismo, ya que realmente nunca podemos conseguir la cosa en sí para ver si corresponde con nuestras representaciones. Por eso, Hegel sugiere que reorganicemos las variables para evitar este problema escéptico: "En cambio, si llamamos *Noción* a la *esencia* o al en sí *del objeto* y entendemos por *objeto*, por el contrario, lo que él es como *objeto*, es decir, lo que es *para otro*, el examen, entonces, consistirá en ver si el objeto corresponde a su Noción".[37] Hegel sugiere que consideremos nuestra Noción o nuestra teoría, esquema conceptual, etc., como lo en sí y como el punto de referencia de la verdad y no de la cosa en sí como si existiese *independiente* de nosotros. Entonces, el objeto es lo que aparece como un objeto dado a nuestro esquema conceptual o, dicho de otra manera, es el fenómeno científico dentro de nuestro paradigma científico. De este modo, el objeto ya está condicionado por nuestro entendimiento y no es una cosa en sí abstracta. Podemos ilustrar el término de la Noción de Hegel, por medio de un ejemplo conocido, el cual Descartes usó con un propósito diferente en las *Meditaciones*. Descartes observa que hay dos conceptos diferentes del sol basados en dos criterios diferentes. Él escribe:

> Así, por ejemplo, en mi espíritu encuentro dos ideas del sol muy diversas; una toma su origen de los sentidos, y debe situarse en el género de las que he dicho vienen de fuera: según ella, el sol me parece pequeño en extremo; la otra proviene de las razones de la astronomía, es decir, de cierta nociones nacidas conmigo, o bien ha sido elaborada por mí de algún modo según ella, el sol me parece varias veces mayor que la tierra.[38]

No necesitamos insistir en la distinción de Descartes entre ideas innatas y conocimiento empírico para considerar el tema que trata en este pasaje. Tenemos dos ideas diferentes del Sol, como un pequeño círculo amarillo en el cielo más pequeño que la Tierra y como una enorme esfera gaseosa mucho mayor que la Tierra. Estas dos ideas opuestas provienen originalmente de dos dife-

37 *PhS*, § 84; *PhG*, 59; *FdelE*, 57.

38 René Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, tr. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 27; *Oeuvres de Descartes*, vol. 7, ed. Charles Adam y Paul Tannery (Paris: Cerf, 1891-1893; reimpresión, Paris: J. Vrin, 1957), 39.

rentes concepciones o criterios de verdad. La primera idea de Sol está basada en una Noción, según la cual lo que es real y verdadero es aquello que aparece directamente a los sentidos. Según esta Noción, el Sol es entendido como un objeto pequeño y amarillo. Sin embargo, si cambiamos nuestra Noción, entonces, esta concepción del objeto ya no tendrá sentido. Si tomamos como nuestro criterio de verdad lo que resulta de nuestro cálculo derivado de las matemáticas, la física y la astronomía, basado en un amplio registro de datos en vez de únicamente lo que aparece directamente a nuestra sensibilidad, entonces, una nueva idea del Sol se ha producido, a saber, la idea que tenemos vía la ciencia natural. Para Hegel, todas nuestras pretensiones de verdad deben entenderse dentro de una mayor Noción de verdad como un todo.

Según esta concepción, sólo debemos examinar el objeto de nuestras representaciones y compararlo con nuestro esquema conceptual o Noción para ver si es consistente. ¿El objeto es consistente con lo que establece el esquema conceptual? ¿Está en desacuerdo con otros elementos del esquema? ¿El objeto es lo descrito por el paradigma científico que está de acuerdo con la estructura general o las presuposiciones del paradigma? Para Hegel, una fenomenología implica un examen y comparación de un objeto de la conciencia con la Noción o con la teoría que también es de la conciencia. Escribe: "lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, la *Noción* y el *objeto*, el *ser* para otro y el *ser en sí mismo*, caen de por sí dentro del saber que investigamos".[39] La comparación del objeto y la Noción es entonces posible en tanto que ambos son de la conciencia y uno de los términos no está separado ni abstraído en otro dominio, de tal manera que una genuina comparación sería imposible. Hegel continua, "... razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales".[40] Hegel emplea la navaja de Ockham para eliminar aspectos innecesarios en la explicación. Con una fenomenología no necesitamos proponer la cosa en sí en el sentido kantiano para explicar cómo son posibles la verdad o nuestras representaciones. Por lo tanto, simplemente podemos eliminarla de nuestro informe. Hegel nota que, ya que ambos objetos —la cosa en sí o el criterio para la verdad y la representación— son de la misma conciencia, somos libres para analizar su relación. Así, una "fenomenología" es un informe o estudio (λόγος) de

39 *PhS*, § 84; *PhG*, 59; *FdelE*, 57.
40 *PhS*, § 84; *PhG*, 59; *FdelE*, 57-58.

la interrelación y movimiento del *phenomena* (φαινόμενα) o la apariencia misma sin ninguna referencia a algo más allá o detrás de ella, lo cual es más real o más verdad.[41]

Ya que para Hegel es absurdo tratar de comparar nuestro conjunto de categorías o, en terminología más moderna, nuestros esquemas conceptuales con alguna cosa externa o extraconceptual (puesto que éste es el origen del problema de la cosa en sí), nos debe proporcionar otro criterio interno de verdad. Si la verdad no es la correspondencia de una afirmación o una representación con un objeto real, entonces, ¿qué es? Hegel, con su método fenomenológico, nos proporciona un criterio *interno* de verdad: el parámetro para la corrección o la verdad de la determinación categorial interna de la objetividad es a la vez (1) consistencia interna, (2) completitud y (3) la falta necesaria de alternativas. Estos son criterios independientes, los cuales no tienen referencia a nada más allá de la conciencia o la capacidad humana para representar objetos.

1. La tarea epistemológica de la *Fenomenología* consiste en examinar varias explicaciones de objetos y sujetos, es decir, varias autodeterminaciones del pensamiento para ver si ellas son consistentes internamente y, así, verdaderas en esta teoría coherente. Como ya vimos, para Hegel, las afirmaciones de verdad individuales significan y valen sólo en relación con una red mayor de pretensiones de verdad. Esta red mayor puede considerarse como una concepción del mundo o un paradigma científico y esta red como un todo pone el criterio de verdad y validez. Cuando surge información o fenómenos nuevos, o inesperados que tienen que ser explicados por la teoría, entonces, las afirmaciones de verdad individuales a veces son amañadas o incluso abandonadas para conservar la teoría como un todo intacto. Las afirmaciones individuales deben estar en armonía entre ellas, ya que, si las concepciones del mundo o paradigmas están llenos de contradicciones, no pueden continuar existiendo. La verdad incumbe a quien quiere mantener a la teoría conservando las afirmaciones de verdad individuales consistentes sólidamente. Si una concepción del mundo particular o el informe de

41 Para la palabra "fenomenología", ver Hoffmeister, "Einleiting des Herausgebers", VII; Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, 148 y ss.; Kaufmann, "Hegel's Conception of Phenomenology", en *Phenomenology and Philosophical Understanding*, ed. Edo Pivcevic (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 211-230; Theodore Haering, "Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*", en *Verhandlungen des III. Internationalen Hegel Kongresses (1933)*, ed. B. Wigersma (Haarlem: N/VH. D. Tjeenk Willink and Zn.- J. C. B. Mohr, 1934), 137-138.

objetividad es contradictorio y no puede tener consistencia, entonces, debe abandonarse y remplazarse por un informe nuevo que reordene los elementos importantes de un modo más consistente. Pero la consistencia interna sólo es un criterio formal. Si éste fuera el único criterio, entonces, la dialéctica no tendría el efecto acumulativo o creciente que manifiesta, puesto que la consistencia interna simplemente muestra que algo es lógicamente consistente o inconsistentemente y no implica ningún desarrollo posterior. Si éste fuera el único criterio, entonces, simplemente veríamos remplazar un paradigma por otro sin ningún progreso aparente.

2. Por lo tanto, lo que es necesario es el segundo criterio: la completitud. Ciertas "Nociones" o esquemas conceptuales dependen implícitamente de presuposiciones ocultas que en primer lugar deben explicarse. Como vimos, el informe transcendental de la *Fenomenología* implica la postulación de un informe de la objetividad o subjetividad, o ambas, y lo que es demostrado es que tal concepción es en sí misma contradictoria sin otro informe, por ejemplo, un informe de un sujeto individual implica necesariamente un informe de otros sujetos reconociéndose mutuamente. Aquí es donde se ve el efecto acumulativo de la dialéctica. Cada informe gradualmente llega a ser más rico y más comprensivo. Esto también podría ilustrarse con una analogía de las ciencias naturales. El propósito de una teoría científica es ser capaz de explicar exhaustivamente el fenómeno del universo. Cuando los fenómenos específicos se resisten a ser incorporados en una teoría y la teoría no puede explicarlos, entonces, la teoría está incompleta. Una nueva teoría, la cual pudiera explicar el fenómeno no explicado por la vieja teoría además de los fenómenos que ya explicaba, sería considerada más exitosa, y esperaríamos que después de un breve periodo de transición esta nueva teoría llegara a disfrutar una posición de hegemonía en la ciencia. La teoría del desarrollo científico tratada aquí implica que las nuevas teorías científicas tienen que explicar cada vez más fenómenos y así llegar a ser gradualmente más ricas que sus predecesoras. Esto es lo que Hegel considera como enriquecimiento gradual de la dialéctica. La nueva teoría o la Noción es, de acuerdo con el modo de hablar de Hegel, "superior y más rico que sus precedentes".[42] Por lo tanto, para Hegel, en oposición con Kant, la verdad y la objetividad tienen un aspecto "histórico" (aunque no uno empírico) y así tiene que rastrearse en un momento histórico. Para Kant, por otro lado, la objetividad de nuestras representaciones está asegurada por su universalidad y esta universalidad es

42 *SL*, 54; *WL*, 38.

algo estático y fijo. ¿Pero qué ocurre si hay dos nuevas Nociones que surjan históricamente como teorías sucesoras? ¿Podría entonces la dialéctica dividirse y avanzar con dos o más partes separadas?

3. Hegel cree que la dialéctica es necesaria en la medida en que las formas generadas no permiten otras diferentes. Cuando una forma de la conciencia es rebasada o superada, la siguiente forma sucede naturalmente y necesariamente y de la misma manera no son posibles formas diferentes verosímiles. Esta doctrina es difícil de sostener incluso para los defensores incondicionales de Hegel.[43] Sin embargo, por lo menos podemos, por medio de una analogía con las ciencias naturales, hacer algo plausible esta afirmación. Cuando una concepción del mundo científico o paradigma está en crisis y al borde del colapso debido a las contradicciones internas y un fenómeno sin explicación, otras teorías o paradigmas pasan a primera plana, cada una afirmándose como la verdadera teoría sucesora. En este momento, la aceptación de una teoría sucesora, aunque no sea una cuestión puramente racional, no obstante se rige por ciertas reglas y criterios generales, por ejemplo, en la explicación del inexplicable fenómeno anómalo rige la simplicidad, éxito, consistencia interna, etc. De esta manera, la adopción de una nueva teoría no puede considerarse un episodio puramente arbitrario en el cual todas las teorías nuevas tengan una oportunidad totalmente igual para convertirse en la teoría sucesora. Algunas teorías nuevas debido a sus diferencias en los criterios anteriores serán eliminadas de la carrera sumaria, mientras otras candidatas tendrían varias oportunidades para convertirse en la sucesora debido a sus fortalezas frente al criterio. Visto de este modo, la afirmación de Hegel de falta de alternativas puede hacerse por lo menos algo plausible. Aunque teóricamente existen alternativas, prácticamente existen en situaciones concretas criterios para elegir una teoría alternativa que traduzca el proceso racional en algo calculado y no totalmente arbitrario.

43 Véase Findlay, quien ve esta insistencia sobre la necesidad y la falta de alternativas posibles como el error más grave de Hegel: "Aquí podemos meramente mantener que el principal error de Hegel tanto en lo que *dice* sobre su dialéctica como en lo que intenta hacer con ella, descansa en su suposición de que tiene *cierta necesidad deductiva*, diferente de, pero también similar a, la relativa al sistema matemático, de ahí que debamos vernos forzados a través de *una sola* línea de razonamiento, a culminar en "la Idea", y luego poder regresar a nuestro punto de origen". John Findlay, *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination* (New York: Collier Books, 1962), 78. Véase también Mark B. Okrent, "Consciousness and Objective Spirit in Hegel's *Phenomenology*", *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 46 y ss.

Con estos tres criterios internos, Hegel considera que tenemos todo aquello que necesitamos para dar cuenta de la verdad y la objetividad. Estos criterios implican un desarrollo "histórico" de la Noción o de las determinaciones categoriales que trabajan hacia la completitud y la consistencia. Por lo tanto, las pretensiones de verdad cambian y se desarrollan a través del tiempo y éste es el desarrollo que Hegel espera reconstruir. En el desarrollo de varias relaciones de lo en sí y el fenómeno, la verdad es posible en cualquier etapa, en la medida en que cada etapa proponga un momento en sí como el criterio de verdad. Sin embargo, estos momentos resultan ser contradictorios en el curso de la dialéctica hasta que llegamos al último en sí o verdad, es decir, el saber absoluto. En este momento, en el nivel que Hegel llama "ciencia", no hay distinción entre los criterios de verdad, lo en sí y las apariencias o representaciones. El saber absoluto es el desarrollo completo o el despliegue de las precondiciones transcendentales del pensamiento subjetivo. Ya que el filósofo puede trabajar cuidadosamente estos diversos momentos y revelar sus precondiciones, el saber absoluto es alcanzable y en principio inteligible para todos por un examen de las apariencias mismas y no por apelar a algo de otro mundo más allá de ellas.

3

La Introducción de Hegel

La justificación de la ciencia

Antes de que analicemos con detalle la Introducción de la *Fenomenología*, sería útil decir algunas palabras sobre lo que Hegel considera el propósito del sistema filosófico. Esto nos permitirá entender más fácil una cantidad de conceptos difíciles que usa de manera informal en la "Introducción". En numerosas ocasiones, Hegel nos dice categóricamente que el propósito de la filosofía es la verdad. Por ejemplo, en la "Introducción" a la *Lógica* de la *Enciclopedia* dice que la filosofía comparte con la religión la característica de que tiene como su objeto la verdad.[1] Pero realmente esta afirmación general en sí misma no nos dice mucho. Seguramente, otros filósofos y otros sistemas filosóficos también tienen por su objeto la verdad; la pregunta es específicamente qué tipo de verdad tiene en mente Hegel y cómo se distingue de todos los otros conceptos de verdad.[2]

Para Hegel, la verdad filosófica está vinculada con lo que llama "ciencia" (*Wissenschaft*) y sistema, términos por los cuales es conocido.[3] Ahora,

1 *EL*, §1; *Enz.*, 27; *EL*, §25; *Enz.*, 50. Véase Quentin Lauer, "Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy," en *Hegel and the Philosophy of Religion*, ed. Darrel E. Christensen (La Haya: Nijhoff, 1979), 261-278.

2 Para una útil discusión sobre esta cuestión, ver Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 172 y ss.

3 Véase la discusión de Rorty sobre el término "ciencia" en "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism," en su libro *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 147: "Hegel inventó un género literario que carecía de cualquier rastro argumentativo, pero que obsesivamente se autonombró *System der Wissenschaft* o *Wissenschaft der Logik*, o *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaf-*

necesitamos explorar de un modo preliminar lo que entiende por "ciencia". Para apreciar plenamente la Noción de Hegel de ciencia, primero debemos acercarnos a su enigmática Noción de saber absoluto. Éste es, evidentemente, el título del último capítulo de la *Fenomenología* y el momento cuando finalmente es alcanzada la verdad filosófica. Trataré de comprender esta difícil idea del saber absoluto como la autodeterminación final, completa y adecuada de la objetividad y la subjetividad. En otras palabras, nuestra Noción de la relación sujeto-objeto sólo aquí está autodeterminada totalmente y consistentemente, sin que sean necesarios más ajustes dialécticos. Aquí se corresponden lo en sí y la representación. Como vimos en el capítulo anterior, según Hegel, podemos conocer el absoluto o la cosa en sí en la a medida en que reconstruimos completamente todas las condiciones transcendentales para esto. El conocimiento científico es aquel tipo de conocimiento que toma en cuenta todas las condiciones necesarias para todas nuestras "Nociones" posibles de sujeto-objeto. Esto da la totalidad de condiciones de las pretensiones de verdad. Los niveles de conocimiento precedentes a esta etapa son sólo parciales, ya que sólo toman en cuenta algunos elementos específicos en el proceso completo de la construcción de tales pretensiones. En el pasaje siguiente, Hegel describe el conocimiento científico o el saber absoluto, el cual se produce mediante el trazado de la Noción a través de sus diversas formas: "A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad ni la pobreza corriente del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal".[4] El saber absoluto implica una universalidad que sólo es posible después de un informe completo de las diversas "Nociones" que han sido dadas, y así el conocimiento científico sólo puede hacer su aparición en el nivel donde esta Noción sujeto-objeto llega a ser determinada completamente como un todo.

El punto importante para la distinción entre ciencia y sentido común, o lo que Schelling llamaba el "punto de vista común",[5] es que la primera reconoce la unidad esencial del sujeto y el objeto, la cual es el resultado de la

---

ten". Para una discusión acerca de la filosofía asumida como "la ciencia" [frente] vis-à-vis las demás ciencias, ver Friedrich Kaulbach, "Hegel's Stellung zu den Einzelwissenschaften", en *Weltaspekte der Philosophie*, ed. Werner Beierwaltes y Weibke Schrader (Amsterdam: Editions Rodopi, 1972), 181-206.

4 *PhS*, § 70; *PhG*, 48; *FdelE*, 46.

5 Friedrich Schelling, *System of Transcendental Idealism*, tr. Peter Heath, introd. Michael Vater (Charlottesville: University Press of Virginia, 1978), 10.

autodeterminación completa del pensamiento, mientras que no lo hace el segundo. "Si el punto de vista de la conciencia, el saber de cosas objetivas por oposición a sí misma y de sí misma por oposición a ellas, vale para la ciencia como lo *otro*".[6] Cuando decimos que la ciencia es el saber del absoluto, queremos decir precisamente esto, es decir, que el absoluto es la verdad monista de la identidad sujeto-objeto. El opuesto o la antítesis de esta identidad sería, entonces, considerar al sujeto y al objeto como autónomos e independientes uno del otro. En la *Lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel describe la posición del sentido común del siguiente modo: "El sentido común, esa mezcla de sentido y entendimiento, considera a los objetos que ha conocido solidamente independientes y autosuficientes".[7] El sentido común presupone un dualismo entre el dominio del sujeto y el objeto, en la medida en que considera a los objetos como independientes del sujeto. En otras palabras, los objetos no requieren un sujeto pensante para su existencia. En la *Ciencia de la lógica*, Hegel contrasta esta concepción del sentido común con su propia concepción del saber absoluto.

> El saber absoluto es la *verdad* de todos los modos de la conciencia porque, como el curso de la *Fenomenología* mostró, sólo en el saber absoluto se elimina completamente la separación del *objeto* de la *certeza de sí* [...] Por eso, la ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. Ésta contiene al *pensar* en medida que es tanto como *el objeto mismo, o el objeto mismo en la medida en que igualmente es pensamiento puro*.[8]

En este pasaje, Hegel discute la división entre el objeto y su representación, la cual caracteriza como la "separación del objeto de la *certeza de sí*". En otras palabras, la representación está al lado del sujeto que está *cierto* de su verdad; sin embargo, en el curso de la dialéctica, esta certeza o esta representación invariablemente vuelve a ser autocontradictoria. La ciencia es aquel modo de pensar que evita el dualismo de sujeto y objeto, representación y cosa en sí, y desde el comienzo presupone una unidad. La naturaleza autocontradictoria del punto de vista del sentido común es crucial para la distinción de Hegel entre este punto de vista y el de la ciencia, la cual cree que es consistente internamente.

6 *PhS*, § 26; *PhG*, 23; *FdelE*, 20.
7 *EL*, §45, Observación; *Werke* vol. 8, 123.
8 *SL*, 49; *WL*, 33.

Las inevitables inconsistencias aparecen en las diversas opiniones del sentido común porque, en contraste con la ciencia, cada una pone alguna forma de dualismo que no puede ser reconciliada y que invariablemente guía a las contradicciones en la diversidad de explicaciones conceptuales del mundo. En el curso de la dialéctica, la unidad esencial del objeto con el sujeto pasa al primer plano, ya que es sólo por medio de semejante unidad que el informe contradictorio puede presentarse consistentemente. Esta unidad no implica que el objeto sea simplemente inherente al sujeto solo, de hecho, precisamente éste es el punto de vista criticado en el capítulo de la "Autoconciencia". En cambio, esta unidad implica amplios elementos mediadores más allá del sujeto y el objeto. Resultan contradictorios los intentos de determinar la objetividad sólo en términos del objeto mismo (como en el capítulo de la "Conciencia) o sólo en términos de uno mismo como sujeto (como en el capítulo de la "Autoconciencia") sin relación con la compleja red histórico-social, la cual es precondición necesaria para la determinación. Sujeto y objeto están relacionados entre sí a través de una mediación intricada de factores sociales, históricos y políticos. La ciencia y el saber absoluto representan el informe completo de estos diversos factores, de los cuales un monismo es el resultado inevitable, ya que estos factores forman una red compleja en la que están insertos tanto el sujeto como el objeto.

Hegel explica en el "Prólogo" a la *Fenomenología* que, dado el clima intelectual de su tiempo, no puede simplemente comenzar con el sistema de la ciencia, sino que este sistema debe ser preparado o justificado de antemano de algún modo. Escribe:

> Al sostener yo que el automovimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe, podría parecer que la consideración de que los aspectos que aquí hemos tocado y otros aspectos externos difieren de las representaciones de nuestra época acerca de la naturaleza y la forma de la verdad y son, incluso, totalmente contrarios a ellas no promete prestar favorable acogida al intento de presentar en dicha determinación el sistema de la ciencia.[9]

Para Hegel sería imprudente simplemente transmitir su sistema filosófico *ex cathedra*, sin alguna justificación preliminar o introducción a las llamadas ciencias filosóficas.[10] Por eso, dice de la *Fenomenología*: "Puedo, así, confiar en

9 *PhS*, § 71; *PhG*, 48; *FdelE*, 47.

10 Haym sugiere que Hegel vio la necesidad para esta justificación preliminar principalmente por la práctica razón de persuadir a sus estudiantes de clase. Rudolf Haym, *Hegel und seine*

que este ensayo de reivindicar la ciencia para el concepto y de exponerla en este su elemento peculiar sabrá abrirse paso, apoyado en la verdad interna de la cosa misma".[11] Así, la tarea de la *Fenomenología* es "reivindicar" o justificar a la ciencia de algún modo que nosotros todavía tenemos que explorar.

Tomando en cuenta a los filósofos contemporáneos y su declarada hostilidad hacia su enfoque, la ciencia debe justificarse, pero también hay algo sobre la naturaleza misma de la filosofía como disciplina que requiere justificación. En la "Introducción" a la *Fenomenología*, Hegel está una vez más concentrado en distinguir a la ciencia y al sentido común y señala que la relación entre ellos implica la necesidad de una "fenomenología". En diversos lugares discute el exclusivo papel de la filosofía entre las disciplinas académicas; por ejemplo, en la "Introducción" a la *Enciclopedia*, escribe: "La filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder suponer sus objetos como inmediatamente ofrecidos y [de poder suponer] como ya aceptado el método de conocimiento para empezar y proseguir [su discurso]".[12] La filosofía, en cuanto que no puede hacer presuposiciones como otras disciplinas, debe comenzar desde cero y ser capaz de justificarse a sí misma en lugar de contar con una justificación del exterior. Entonces, la filosofía es un tipo de "primera filosofía", la cual sirve para justificar o fundar otras ciencias. Lo más importante es que la comprensión no científica requiere que la ciencia la justifique. Hegel escribe: "Sólo lo que se determina de un modo perfecto es a un tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en patrimonio de todos. La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia".[13] La ciencia debe ser capaz de justificar ante el sentido común de una manera que no recaiga en ningún supuesto de petición de principio. Si uno ya es un hegeliano cabal, entonces, no hay necesidad de una justificación de la ciencia ya que, concedidos los presupuestos principales, es "exotérica" y "comprensible" para todos. Sin embargo, el problema es convencer a quienes no han concedido estas presupuestos.[14] El sentido

---

Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie (Berlín: Rudolf Gaertner, 1857; reimpresión, Hildesheim: Olms, 1962), 232.

11 *PhS*, § 71; *PhG*, 49; *FdelE*, 47.

12 *EL*, § 1; *Enz.*, 27.

13 *PhS*, § 13; *PhG*, 15-16; *FdelE*, 13.

14 Véase John Sallis, "Hegel's Concept of Presentation: Its Determination in the Preface to the *Phenomenology of Spirit*", *Hegel-Studien* 12 (1977): 129-56.

común demanda de la ciencia que dé un informe de sí misma. Hegel trata de hacer justo esto en la *Fenomenología* y su procedimiento consiste en tratar de mostrar que todo informe del mundo basado en el sentido común fracasa en sus propios términos y por esta razón debe abandonarse.

Más adelante, en el "Prólogo" a la *Fenomenología*, Hegel expresa este mismo pensamiento sobre la necesidad de justificar la ciencia para el sentido común en la siguiente forma: "La ciencia, por su parte, exige de la autoconciencia que se remonte a este éter, para que pueda vivir y viva en ella y con ella. Y, a la inversa, el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite la escalera para ascender, por lo menos, hasta este punto de vista, y se la indique en él mismo".[15] Tal como escribió en el pasaje citado previamente, aquí Hegel dice otra vez que el punto de vista no científico requiere una justificación de la ciencia no en términos de la propia ciencia sino más bien en sus propios términos, es decir, en términos del mismo sentido común. Ésta es la tarea de la *Fenomenología* que comienza con el sentido común y expone sus contradicciones internas por las que nos guía la dialéctica hasta el nivel de la ciencia. Sin embargo, lo realmente interesante de este pasaje es la metáfora que Hegel emplea para describir la justificación de la ciencia. Dice que la ciencia nos debe proveer con una "escalera", por medio de la cual, partiendo del nivel del sentido común, podamos alcanzar el nivel de la ciencia. La metáfora sugiere un ascenso vertical a un nivel más alto o a un punto de vista más alto. Esta imagen cuadra con lo que fue sugerido en el capítulo previo cuando comparamos la explicación vertical de Hegel de la verdad y la objetividad con la explicación horizontal de Kant. En Hegel existen varias concepciones del mundo presentadas por la variedad de "conceptos" o "Nociones" dados al ascender las etapas de la dialéctica, mientras que, para Kant, por decirlo así, sólo existe una Noción, es decir, una fijada desde la serie de categorías y las formas que determinan el mundo. Así, la explicación de Kant mantiene un plano simple, mientras que la de Hegel toma un carácter multidimensional. Específicamente, la dialéctica en la *Fenomenología* opera entre dos planos: el saber absoluto o ciencia y la forma más ingenua del sentido común. Así, el curso de la dialéctica es la ascensión en la escalera desde la más rudimentaria de las formas del sentido común hasta la ciencia.

En su "Introducción", nos dice el propósito de la *Fenomenología* y asume la pregunta por la verdad con la cual nosotros comenzamos. El propósito de la *Fenomenología* es justificar el punto de vista científico. Esta afirmación

15 *PhS*, § 26; *PhG*, 23; *FdelE*, 20.

es explicada al final de la "Introducción": "Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu".[16] Aquí, Hegel nos dice que la tarea de la dialéctica es presionar hasta que las formas del dualismo colapsen totalmente. Esto es lo que quiere decir con la frase acerca de que la conciencia "llevará algo extraño [...] y es como un 'otro'". El "otro" no es ningún objeto comprendido como algo individual ni existe apartado del sujeto. Este dualismo sujeto-objeto en sus diversas formas es lo que la *Fenomenología* trata de superar. "Este devenir de la *ciencia en general* o del *saber* es lo que expone esta *Fenomenología del espíritu*".[17] El propósito de la *Fenomenología* es, entonces, por medio de la dialéctica, alcanzar esta auténtica ciencia del espíritu, que está constituida por un monismo completo de sujeto y objeto.

En su "Introducción" a la *Ciencia de la lógica*, Hegel explica el papel de la *Fenomenología* en términos de una deducción: "La Noción de la ciencia pura y su deducción es presupuesta en esta obra, en la medida que la *Fenomenología del espíritu* no es más que la deducción de ésta".[18] Cómo emplea Hegel este concepto de "deducción" es materia de debate.[19] Es obvio que está aludiendo a la "Deducción transcendental" de Kant de la *Crítica de la razón pura*, la cual trata de probar la validez objetiva de las categorías. Hegel, con "deducción" —como Kant y Fichte antes que él—, no quiere decir algo como "demostración" o "prueba" en el estricto sentido de la geometría analítica. Más bien la considera una explicación de las condiciones necesarias de la experiencia, es decir, lo que debe ser el caso en tanto que la experiencia es como es. Así podemos decir que la *Fenomenología* es una deducción de una ciencia: la autodeterminación completa y consistente del sujeto y el objeto, que en el curso de la dialéctica se demuestra y, con ello, se justifica el punto de vista científico, demostrando las determinaciones categoriales necesarias para que seamos capaces de concebir los objetos y en primer lugar a nosotros mismos como sujetos, independientemente de toda referencia a algo distinto de la conciencia que pudiera jugar un papel en la determinación.

16 *PhS*, § 89; *PhG*, 61-62; *FdelE*, 60.

17 *PhS*, § 27; *PhG*, 24; *FdelE*, 21.

18 *SL*, 49; *WL*, 33.

19 Véase Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 94-99.

El proceso de la justificación del punto de vista científico que encontramos en la *Fenomenología* es un informe sintético o acumulativo, ya que en cada etapa son descubiertas condiciones nuevas de las Nociones de sujeto-objeto y absorbidas en el proceso. En cambio, en la *Ciencia de la lógica*, en el nivel del saber científico, se procede analíticamente. Aquí, nada nuevo es añadido al informe de lo "externo", sino que la misma Noción científica sujeto-objeto es analizada y desglosada con el resultado de la selección completa de las categorías. Los pasajes citados arriba muestran que al final de la *Fenomenología* supuestamente alcanzamos el punto de vista científico, pero necesitamos conocer con más detalle cómo está justificado tal punto de vista. ¿En qué sentido es esto una deducción verdadera?

Para justificar el punto de vista científico, la *Fenomenología* debe demostrar de manera concluyente que el conocimiento científico es de algún modo superior o una presuposición necesaria para cualquier otro tipo de conocimiento. Hegel trata este problema en la "Introducción" de la *Fenomenología*. Aquí es donde introduce el contraste entre "ciencia" y "sentido común"; éste último, como hemos visto, es un modo de pensar caracterizado por alguna forma de dualismo. El problema es cómo la ciencia puede justificarse con respecto a este otro tipo de conocimiento. La ciencia no puede simplemente descartar esto: "la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada".[20] Esto llevaría a una petición de principio, ya que la ciencia trataría de justificarse por el mero hecho de que es ciencia, sin primero dar un informe de lo que asume. Hegel además nos dice: "ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo".[21] También implica una petición de principio presuponer que la ciencia daría frutos futuros mientras que el sentido común no. Por consiguiente, debemos encontrar un modo de justificar la ciencia sin recurrir a estos argumentos problemáticos.

Para Hegel, la ciencia se justifica demostrando sistemáticamente que la explicación no científica es inconsistente e incompleta. Consistencia y completitud son, como vimos en el capítulo anterior, características importantes de la dialéctica de Hegel. Así, la afirmación de Hegel es de alguna manera dependiente de su definición: la ciencia es ciencia porque es una explicación consistente internamente y el sentido común no es ciencia porque es con-

20 *PhS*, § 76; *PhG*, 55; *FdelE*, 53.
21 *PhS*, § 76; *PhG*, 55; *FdelE*, 53.

tradictorio. Después de examinar todos los puntos de vista en cuanto a consistencia e inconsistencia, se rechazan y lo que queda es la ciencia. En la discusión sobre el papel de la *Fenomenología* en su "Introducción" de la *Ciencia de la lógica*, Hegel dice lo siguiente de la concepción completa o científica:

> El trayecto de este movimiento va a través de todas las formas de la *relación de la conciencia al objeto* y tiene por resultado la noción de ciencia. Por lo tanto esta noción (además del hecho de que aparece con la lógica misma) aquí no necesita justificarse porque la recibió en aquella obra y no puede ser justificada de ningún otro modo que por esta aparición en la conciencia [...] pero una definición de la ciencia —con más precisión de la lógica— tiene su prueba solamente en la necesidad ya mencionada de la aparición en la conciencia.[22]

Hegel afirma que la *Fenomenología* examina todas las posibles "Nociones" o conceptos sujeto-objeto. En otras palabras, todos los modos posibles de concebir un objeto y su relación con el sujeto pensante son examinados por consistencia en la dialéctica. Sólo yendo a través de cada una y todas estas relaciones sujeto-objeto o concepciones y mostrando que ellas son contradictorias, Hegel puede mostrar que su ciencia es verdad y así ofrecer con esto una justificación apropiada. Sólo con la eliminación de todas las alternativas posibles, como lo hizo en la *Fenomenología*, puede decir que la ciencia está justificada. Por consiguiente, la ciencia está justificada y no requiere otra prueba independiente a aquella que ofreció la *Fenomenología* por el mero hecho de que la ciencia sobrevivió a la dialéctica mientras que las otras concepciones no. El criterio de completitud es el curso real de la dialéctica, el cual separa las explicaciones del sentido común del camino que conduce a la ciencia. En cada nivel de la *Fenomenología*, la concepción propuesta del objeto o el sujeto o ambos será encontrada necesariamente para implicar un gran informe. Como fue bosquejado en el capítulo anterior, por ejemplo, la explicación del sujeto individual en el capítulo de la "Autoconciencia" muestra necesariamente presupuesta una explicación de otros agentes autoconscientes mutuamente reconocidos. Así, el camino a la ciencia sigue la enumeración y el descubrimiento de las diversas condiciones transcendentales para hacer posibles nuestras "Nociones" de las diversas relaciones de sujeto-objeto.

22 *SL*, 48-49; *WL*, 32. Véase también el pasaje de la *Enciclopedia de la Lógica*, §25 citado en el capítulo anterior. *PR*, §2, Añadido; *RP*, 40: "La verdad es que en el conocimiento filosófico la necesidad de un concepto es lo principal; y el proceso de su producción como resultado es su prueba y deducción".

¿Cómo muestra Hegel que las explicaciones no científicas son inconsistentes? Por medio de un examen dialéctico de estas diversas explicaciones no científicas. Muestra que presentan inconsistencia por la falta de ciertos elementos esenciales en diversas explicaciones de la objetividad y así el análisis debe extenderse a nuevas áreas para incluir los nuevos factores. Todos los puntos de vista caen bajo el escrutinio de la dialéctica hegeliana y sólo queda el único consistente, es decir, el único científico, que resiste la prueba, mientras que los puntos de vista no científicos se pierden, ya que ofrecen un criterio incompleto de los factores implicados en la reconstrucción del criterio del sujeto y el objeto, y porque su dualismo lleva a inconsistencias internas. La pregunta sobre cómo emplea Hegel su dialéctica es un tema sumamente extenso y problemático en la literatura y por esa razón pretendo esquivarlo. Para el propósito de este estudio sería suficiente con una concepción de dialéctica bastante simple. Hay tres aspectos de la dialéctica hegeliana que pueden distinguirse: el aspecto negativo (*negare*), el aspecto positivo (*conservare*), o lo que Hegel describe como "a la vez *negada* y *conservada*",[23] y lo que podríamos llamar el aspecto enriquecido (*elevare*). Estos tres aspectos son capturados por la palabra alemana *aufheben*, la cual es a menudo traducida como "superar" *o* "suplantar". Desafortunadamente, no contamos con una palabra en español que capture los diversos significados del término hegeliano.[24] Para complicarlo más, existen traducciones que no mantienen un concepto, por ejemplo, al inglés, Miller traduce inconsistentemente.[25] Lo vago de "superar" podría sugerir al lector lo problemático del término y, además, comparte la variedad de significados del alemán *aufheben*. El significado literal de *aufheben* es "elevar" o "subir", esto es, *auf* + *heben*. Sin embargo, también significa "preservar", por ejemplo, en el sentido de conservar las sobras de la cena. Finalmente, también significa "negar", "destruir" o "suprimir".

La dialéctica comprendida en el sentido negativo (*negare*) puede ser vista simplemente como una serie de argumentos de *reductio ad absurdum*. Cuando Hegel espera mostrar, por ejemplo, que los objetos no son dados

23 *PhS*, § 113; *PhG*, 72; *FdelE* 72. Véase también *PhS*, § 59; *PhG*, 42; *FdelE*, 39-40. Véase también la discusión que hace Hegel en la *Ciencia de la Lógica* de la palabra *aufheben*, la cual encierra para él la esencia de la dialéctica: "'*Superar*' tiene un significado doble en el lenguaje: por una parte significa preservar, mantener, y también significa causar que algo cese, poner un fin" (*SL*, 106 y ss.; *WL*, 94 y ss.).

24 Véase B. C. Birchall, "Hegel's Notion of *Aufheben*", *Inquiry* 24 (1981): 75-103.

25 Ver la discusión de Howard Kainzen, "Some Problems with the English Translations of Hegel's *Phänomenologie des Geistes*", *Hegel-Studien* 21 (1986), 177.

de manera predeterminada ni determinada al sujeto pasivo, comienza la dialéctica como en una *reductio* al suponer justo lo opuesto, es decir, que los objetos en el mundo son predeterminados. Bajo estos supuestos, la tarea de la defensa del sentido común es tratar de ver si semejante informe de objetividad puede ser pensado consistentemente. Visto del otro lado, es decir, desde el lado de la crítica, la tarea de la *reductio* es tomar este supuesto y mostrar que lleva a contradicciones o resultados absurdos. Si no puede ser dada una explicación consistente con esta presuposición, entonces, debe abandonarse y remplazarse por una nueva. En otras palabras, cuando la dialéctica es aplicada a la diversidad de puntos de vista dualistas o no científicos del sentido común, muestra cómo estos puntos de vista son inconsistentes internamente y deben ser abandonados. La tarea de la dialéctica en este primer aspecto es meramente negativa o crítica. Hegel escribe acerca de este primer aspecto: "De una parte, aquél se comporta negativamente con respecto al contenido aprehendido, sabe refutarlo y reducirlo a nada".[26] Él asocia este aspecto negativo de la dialéctica con la dialéctica de Platón.[27] Los diálogos tempranos de Platón son a menudo descritos con la palabra griega ἀπορία, la cual significa estar perdido o en estado de confusión.[28] Esto ofrece un indicio para establecer una oposición entre la dialéctica platónico-socrática (ἔλεγχος, sólo negativa y crítica) y la dialéctica de Hegel. Después de largas discusiones, definiciones cuidadosamente formuladas, comparaciones elaboradas y ejemplos, diálogos como el *Eutifrón* no llegan a una conclusión definitiva. Hegel caracteriza el sentido de la dialéctica de Platón como sigue:

> Incluso la dialéctica *platónica*, en el *Parménides* mismo y en otros lugares, aunque más directamente en éste, por una parte, sólo tiene como propósito abolir y refutar afirmaciones limitadas por sí mismas y, por otro lado, nada obtiene por resultado. La dialéctica es considerada comúnmente como una actividad negativa, externa que no pertenece al tema mismo, teniendo su justificación en la mera presunción en un anhelo subjetivo por desestabilizar y destruir lo que está fijo y sustancial.[29]

26 *PhS*, § 59; *PhG*, 42; *FdelE*, 39.

27 Véase Hans-Georg Gadamer, "Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers", en *Hegel's Dialectic*, tr. P. C. Smith (New Haven: Yale University Press, 1976); Charles Grisworld, "Reflections on 'Dialectic' in Plato and Hegel", *International Philosophical Quarterly* 22 (1982), 115-130.

28 *Hist. of Phil.* I, 406; *VPG* II, 71.

29 *SL*, 55-56; *WL*, 40.

Aquí, como en otros lugares Hegel caracteriza la forma negativa de la dialéctica desplegando la presunción o arrogancia implicada en la crítica inmadura que encuentra placer criticando toda afirmación posible sin importar su contenido, a falta de críticas positivas o constructivas. En la *Filosofía del derecho*, también distingue su forma de dialéctica de la forma platónica:

> El concepto de principio móvil, el cual igual engendra y disuelve la particularización de lo universal, lo llamo 'dialéctica', aunque no se trata de un tipo negativo de dialéctica que comúnmente aparece en Platón, la cual toma un objeto, una proposición, etc. [...] y la explica raro, complicado, teniendo como única tarea la destrucción de lo contrario a aquello que empieza.[30]

Hegel indica que lo que entiende por "dialéctica" es más que este mero "tipo negativo de dialéctica" que simplemente refuta toda pretensión de verdad.

Entonces, también existe un momento positivo en la dialéctica hegeliana. "La exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente *negativo*".[31] En el mismo pasaje, citado antes, de la *Filosofía del derecho*, Hegel dice, contrastando su dialéctica con la dialéctica platónica: "La dialéctica más elevada del concepto no consiste simplemente en producir la determinación como un contrario y una restricción, sino en producir y aprovechar al contenido positivo y los resultados de la determinación, porque exclusivamente esto es lo que la hace un desarrollo y un progreso inmanente".[32] La "dialéctica más elevada" es, entonces, para Hegel, aquélla que no es meramente negativa sino la que encuentra algo positivo en la falsedad. En la *Fenomenología*, después de que alguna posición se vuelva inconsistente, no volvemos a empezar desde el comienzo, sino que de algún modo esta posición permanece desde el punto de vista inconsistente o es preservada (*conservare*) con lo que podemos continuar. Así, hay una cualidad máxima o un efecto acumulativo en las series de posiciones reducidas. Esto se refiere a la doctrina de Hegel de la determinación negativa (*bestimmte Negation*).[33]

30 *PR*, §31, Observación; *RP*, 81.

31 *PhS*, § 79; *PhG*, 57; *FdelE*, 55.

32 *PR*, §31, Observación; *RP*, 81.

33 Ver Franz Ungler, "Die Bedeutung der bestimmten Negation in Hegels *Wissenschaft der Logik*", *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 8 (1975): 154-194. Para un informe más detallado de esta discusión, ver mi "Hegel's Doctrine of Determinate Negation: An Example from 'Sense-Certainty' and 'Perception'", *Idealistic Studies* 26 (1996): 57-75.

Hegel describe esta controversial doctrina en diversos lugares. Por ejemplo, en el "Prólogo" de la *Fenomenología*, escribe:

> Por el contrario, como ya se ha hecho ver más arriba, en el pensamiento conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo *positivo*, tanto en cuanto su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto la *totalidad* de ambos. Aprehendido como resultado, es lo que se deriva de este movimiento, lo negativo determinado y, con ello, al mismo tiempo, un contenido positivo.[34]

En la "Introducción" a la *Fenomenología*, describe este concepto de un modo similar:

> [Pero la nada,] considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo *determinado* y tiene un *contenido*. El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación *determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el progreso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras.[35]

La idea clave detrás de esta doctrina consiste en que, aunque toda posición haya sido negada y se haya convertido en inconsistente, algo permanece y ofrece un punto de partida o fundamento para una nueva posición. En la *Enciclopedia*, Hegel escribe: "El resultado de la dialéctica es positivo, porque tiene un resultado definido o porque su resultado no es vacío y nada abstracto, sino que lo negativo de ciertas proposiciones específicas está contenido en el resultado —la razón es resultante y nada inmediato".[36] Quizás su propuesta más clara de este tema venga en la *Ciencia de la lógica*:

> Todo lo necesario para alcanzar el progreso de la ciencia [...] es el reconocer que en los principios lógicos lo negativo tiene un tanto positivo, o que lo que es autocontraclictorio no resulta nulo, en una nada abstracta, sino esencialmente sólo en la negación de su contenido *particular*, en otras palabras, que tal negación no es la negación de todo sino la negación de un tema específico

34 *PhS*, § 59; *PhG*, 42; *FdelE*, 40
35 *PhS*, § 79 ; *PhG*, 57; *FdelE*, 55.
36 *EL*, §82, *Enz.*, 92.

> que se determina, y consecuentemente es una negación específica [*bestimmte Negation*] [...] el resultado, la negación, es una negación *específica* que tiene un *contenido*. Esta es una Noción nueva pero superior y más rica que su precedente; por eso es más rica porque contiene la negación de los opuestos de lo último, pero también algo más, la unidad de sí mismo y su opuesto.[37]

En este pasaje está claro que la contradicción no es una pura negación o una total negación, sino que queda en la negación algo determinado. Esta noción ya aparecía en el pequeño ensayo, poco conocido de su *Habilitationsschrift*, *Sobre la órbita de los planetas* de 1801. En la mayoría de sus textos, Hegel defendió una cantidad de tesis al respecto, la primera de ellas fue ésta: "La contradicción es la regla de la verdad, la no-contradicción es la regla de lo falso".[38] En contra del sentido común, sostiene que la verdad está fundada en la contradicción o, dicho de otra manera, la verdad surge de la contradicción. Las proposiciones contradictorias no sólo se niegan entre sí, sino que conforman la base de una verdad superior.

Su doctrina de la negación determinada es importante para nuestra interpretación. En un examen de las diversas determinaciones de la Noción sujeto-objeto que encontramos en la *Fenomenología*, podemos observar una tendencia hacia mayor sofisticación y determinación. Cuando los defectos de un criterio son expuestos, no necesitamos volver todo el tiempo al criterio más básico (ser puro), sino que avanzamos hacia criterios más sofisticados y complejos y de acuerdo al objeto de la conciencia o la concepción del sujeto llegan más determinaciones bajo las que alcanzamos el saber absoluto, el cual es la determinación final y completa. La clave que propongo para comprender la noción controversial de Hegel de la negación determinada es algo como lo que sigue: cuando una red particular de creencias sea cuestionada, hay siempre alguna experiencia, creencia o dato que está en contradicción con ésta y la cual es la fuente original del escepticismo. Si esta experiencia o creencia es persistente, la red de creencias misma podría entrar en semejantes dificultades que debe dejarse como inverosímil a favor de una nueva explicación. En este sentido, la vieja red de creencias es "negada", pero en la negación algo se conserva, a saber, la creencia anómala que originalmente contradecía la red de creencias y esta creencia conforma la base del nuevo sistema de creencias. Así, esta creencia puede ser vista como una negación *determinada*. Con respecto a la amplia interpretación de la *Fenomenología*

37 *SL*, 54; *WL*, 38. .
38 *Dissertatio*, 76; *Phil. Diss.*, 276.

que espero proponer, solamente quiero hacer notar que la noción de negación determinada encaja muy bien con mi interpretación del efecto acumulado del movimiento dialéctico que corresponde a un informe transcendental de la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto, la cual descubre gradualmente más y más presuposiciones y condiciones necesarias para estas concepciones bajo las cuales alcanzamos la adecuada autodeterminación que es representada por el saber absoluto.

Finalmente, por medio de la negación determinada, el antiguo punto de vista es elevado a un nivel superior, el cual puede ser expresado con la palabra latina *elevare*. Con una nueva red de creencias basada en el dato o en la experiencia que contradice al viejo sistema de creencias, la dialéctica sube un nivel más alto, ya que el nuevo sistema de creencias es capaz de explicar más fenómenos. Se supone que el nuevo sistema de creencias puede explicar todos los fenómenos que explicaba el viejo, además de la serie de hechos o experiencias para la que resultó contradictorio el viejo sistema. En la *Filosofía del derecho*, la descripción del contenido de la dialéctica es como sigue: "Ésta constantemente llega a ser en sí más rica y por lo tanto la determinación final es la más rica".[39] La dialéctica, al incorporar el nuevo contenido, es capaz gradualmente de llegar a ser más sofisticada hasta que finalmente alcanza el saber absoluto, que es el informe más rico posible.

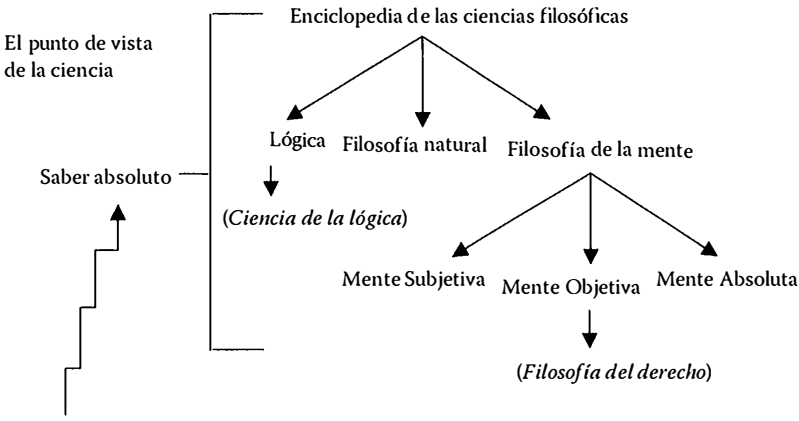
Con esta explicación del papel de la *Fenomenología*, su metodología dialéctica y su relación con la ciencia en sí misma, estamos en una posición para lograr esbozar una visión general del sistema filosófico de Hegel en su forma más básica. La clave del sistema de Hegel está en una comprensión correcta de dos de sus cuatro libros:[40] la *Fenomenología del espíritu* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. El último representa un informe exhaustivo de las ciencias filosóficas, el cual consta de tres partes: la *Lógica*, la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía de la mente*. Cada una de estas disciplinas es una ciencia filosófica genuina y cada una presupone un monismo sujeto-objeto. Por otro lado, como hemos visto, la *Fenomenología* es precisamente la justificación de este punto de vista o la deducción de la ciencia. Ésta proporciona la escalera desde el nivel del sentido común hasta la ciencia. Nosotros podemos representar la relación con el diagrama de la figura 3.1. La flecha vertical del

39 *PR*, §32, Añadido; *RP*, 83.

40 Por el momento he dejado a un lado el pequeño y temprano trabajo de Hegel, *Difference between the Systems of Fichte and Schelling*, tr. H. S. Harris y W. Cerf (Albany: SUNY Press, 1977).

lado izquierdo representa el material cubierto por la *Fenomenología*, la cual comienza en el nivel del sentido común y llega hasta el saber absoluto, es decir, el punto de vista de la ciencia. El material representado a la derecha del corchete ofrece un simple plano del nivel de la ciencia que es expuesto de manera exhaustiva por los tres libros de la *Enciclopedia.*

FIGURA 3.1



Los dos otros libros publicados por Hegel, la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del derecho*, pueden ser vistos simplemente como la elaboración de las partes específicas de este esquema básico. Primero, la *Filosofía del derecho* coincide con el material cubierto en la segunda sección de la *Filosofía de la mente* de la *Enciclopedia.* Esto está confirmado en el "Prólogo" de la *Filosofía del derecho*, donde Hegel escribe: "Este compendio [la *Filosofía del derecho*] es una exposición ampliada y más sistemática de los mismos conceptos fundamentales que en relación a esta parte de la filosofía traté en un libro que diseñé para mis clases —la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*".[41] El segundo, la *Ciencia de la lógica*, sin duda corresponde a la *Lógica* de la *Enciclopedia*, la cual es una exposición más clara y concisa de la primera. Debido a las diferencias en extensión y detalle del análisis, la primera es a menudo referida por los estudiantes como la *Gran lógica* y la última como la

41 *PR*, Prólogo 1; *RP*, 19.

Lógica menor. Con esta explicación, podemos trazar el bosquejo general del sistema en términos de las obras publicadas por Hegel y podemos comenzar a entender el papel de la *Fenomenología* en aquel sistema.

El criterio de la subjetividad y objetividad

El aspecto negativo de la dialéctica implica que existe cierta contradicción interna en las "Nociones" dualistas sujeto-objeto, las cuales son decisivas para el movimiento de la dialéctica. Ahora, necesitamos saber específicamente cómo la contradicción surge en el curso de la dialéctica. Hegel discute estas contradicciones y establece que no se cumplen ciertos criterios de la verdad y la objetividad. Dice: "Esta exposición, presentada como el comportamiento de la *ciencia* hacia el saber tal como *se manifiesta* y como *investigación* y *examen de la realidad del conocimiento*, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva de base como *criterio* [*Maßstab*]".[42] Como explica, un examen equivale a probar cosas contra un criterio preestablecido o para ver si ellas coinciden con un criterio. Aquel criterio es, por lo tanto, aceptado como el punto de referencia de la verdad o, como Hegel dice, empleando el lenguaje de Kant, como "lo *en-sí*".[43] Este juego de palabras surge de la "concepción no oficial" de la cosa en sí de Kant, según la cual parece ser implícitamente el criterio conforme al cual las representaciones, son "meras" representaciones, es decir, son de algún modo menos verdad. Como ya hemos visto, no podemos presuponer todavía ningún modelo "científico" o criterio; por el contrario, debemos comenzar con lo que Hegel considera el sentido común y examinar su criterio por consistencia. Por consiguiente, este dualismo del sentido común es la concepción a examinar en todas sus formas y será contrastado con la ciencia que, como hemos visto, representa precisamente lo opuesto, es decir, un monismo de sujeto y objeto.

Para Hegel, lo representativo del punto de vista del sentido común es lo que él llama "conciencia natural" (*natürliches Bewusstsein*).[44] La conciencia natural es, por decirlo así, el actor fenomenológico de Hegel, quien pasa a través de los movimientos dialécticos mientras lo vemos nosotros, la audien-

42 *PhS*, § 81 ; *PhG*, 58; *FdelE*, 56.

43 *PhS*, § 81 ; *PhG*, 58; *FdelE*, 56.

44 Véase Heribert Boeder, "Das natürliche Bewußtsein", *Hegel-Studien* 12 (1977): 157-178. Véase Gerhard Krüger, "Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel", en *Hermeneutik und Dialektik*, ed. Rüdiger Bubner, Conrad Cramer y Reiner Wiehl (Tübingen: Mohr, 1970), 285-303.

cia filosófica. Así, hay dos perspectivas diferentes, las cuales debemos tener en cuenta desde el principio hasta el fin del curso de la dialéctica: la perspectiva de la primera persona, de la conciencia natural, que personalmente experimenta los movimientos de la dialéctica, y la perspectiva de la tercera persona, del lector, es decir, la audiencia filosófica que observa los errores de la conciencia natural.[45] Es importante tener en cuenta los cambios entre estas dos perspectivas para entender el curso de los argumentos. Por un lado, Hegel tiende a referirse a la conciencia natural simplemente con la palabra "conciencia" o, en conexión con el título de la sección, por ejemplo, "conciencia concipiente" para la conciencia natural de "La fuerza y entendimiento" o "conciencia observante" para la conciencia natural de la "Razón observante". Por otro lado, tiende a usar la expresión "para nosotros"[46] al referirse a la perspectiva de la audiencia filosófica. Cuando usa esta expresión, por lo común significa que está retrocediendo de los detalles de un argumento con el propósito de obtener una perspectiva general o para señalar un cambio en el argumento que nosotros, los observadores filosóficos, podemos ver, pero que la conciencia natural no puede.

Para Hegel, la conciencia natural representa un tipo de conciencia universal que incorpora todos los prejuicios generales del sentido común. Esto es confirmado en su "Prólogo", donde escribe:

> La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación

45 Esta perspectiva de la tercera persona aparece en varios pasajes. Véase *PR*, §32, Añadido; *RP*, 83: "Éste no es nuestro procedimiento; sólo deseamos observar la manera en la que el concepto se determina a sí mismo y abstenernos de añadir a ello elemento alguno de nuestros pensamientos y opiniones". Véase *PhS*, § 85; *PhG*, 59; *FdelE*, 58: "Pero nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que el concepto y el objeto, la pauta y aquello a que ha de aplicarse, están presentes en la conciencia misma, sino que nos vemos también relevados del esfuerzo de la comparación entre ambos y del examen en sentido estricto, de tal modo que, al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver".

46 Esta perspectiva de la tercera persona aparece en varios pasajes. Véase *PR*, §32, Añadido; *RP*, 83: "Éste no es nuestro procedimiento; sólo deseamos observar la manera en la que el concepto se determina a sí mismo y abstenernos de añadir a ello elemento alguno de nuestros pensamientos y opiniones". Véase *PhS*, § 85; *PhG*, 59; *FdelE*, 58: "Pero nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que el concepto y el objeto, la pauta y aquello a que ha de aplicarse, están presentes en la conciencia misma, sino que nos vemos también relevados del esfuerzo de la comparación entre ambos y del examen en sentido estricto, de tal modo que, al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver".

> cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo. Si nos fijamos en la relación entre ambos, vemos que el individuo universal se muestra cada momento en que adquiere su forma concreta y su propia configuración.[47]

En otras palabras, la conciencia natural no es ningún individuo particular que piense las diversas "Nociones" sujeto-objeto, sino un tipo ideal universal. Con esta concepción de la conciencia natural, la autonomía del movimiento dialéctico del pensamiento mismo es subrayada, ya que no importa quién sea realmente la conciencia natural. El punto es que el pensamiento se determina a sí mismo de acuerdo con sus propias reglas y un sujeto (cualquiera) es necesario para pensar a través de las diversas concepciones, por eso no necesita ser ningún sujeto particular, ya que la autodeterminación del pensamiento es en un sentido autónomo.

La conciencia natural representa las ideas del sentido común, las cuales Hegel, en consecuencia, llama "ideas naturales".[48] Esto comienza con los prejuicios familiares del sentido común, que la dialéctica debe examinar y exponer como falacias. Él escribe de esta actitud no crítica:

> Lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido. Es la ilusión más corriente en que uno incurre y el engaño que se hace a otros al dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello; pese a todo lo que se diga y se hable, esta clase de saber, sin que nos demos cuenta de por qué, no se mueve del sitio. El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., son tomados sin examen como base, dándolos por conocidos y valederos, como puntos fijos de partida y de retorno. El movimiento se desarrolla, en un sentido y en otro, entre estos puntos que permanecen inmóviles y se mantiene, por tanto, en la superficie. [49]

La tarea de la dialéctica es avanzar desde la superficie y cuestionar este supuesto "natural" fundamental.[50] Antes del saber absoluto, todas las posiciones naturales de la conciencia son dualistas de un modo u otro. El término "natu-

47 *PhS*, § 28; *PhG*, 24; *FdelE*, 21

48 Cfr. *PhS*, § 78; *PhG*, 56; *FdelE*, 55.

49 *PhS*, § 31; *PhG*, 26-27; *FdelE*, 23.

50 Ver Loewenberg, quien asocia el conocimiento de la conciencia natural con el término alemán "*Erscheinung*" el cual puede tener los tres siguientes significados: "(1) aquello que aparece o (2) aquello que es auto-evidente o (3) aquello que es especioso". Jacob Loewenberg, "The Exoteric Approach to Hegel's *Phenomenology* (I)", *Mind* 43 (1934), 434.

ral" de Hegel es simplemente el medio para denotar la naturaleza intuitiva o generalizada de la noción dualista de sentido común.[51] Ella representa nuestra comprensión filosófica "natural" del mundo. Es a través de la conciencia natural y sus formas dualistas que nosotros, entonces, descubrimos la diversidad de criterios de la Noción sujeto-objeto.

Quizás podamos entender mejor la concepción de Hegel de la conciencia natural a través de una rápida comparación con Schelling. La concepción más básica del sentido común para Schelling es "que no sólo existe un mundo de cosas fuera e independientes de nosotros, sino también que nuestras representaciones [...] coinciden con él".[52] Por consiguiente, para Schelling, como para Hegel, la afirmación fundamental del sentido común es que hay objetos externos, independientes. Entonces, la tarea de la filosofía de Schelling es descubrir "cómo nuestras representaciones pueden coincidir absolutamente con los objetos existentes totalmente independientes de ellas".[53] Por el otro lado, para Hegel, la tarea de la dialéctica es mostrar que, si uno pone atención a la explicación que el sentido común da de estos objetos, se contradice al afirmar la independencia de los objetos externos. Por consiguiente, para Hegel, la conciencia natural es simplemente un realista ingenuo que representa nuestra concepción no reflexiva del mundo basándose en el sentido común.

Ahora podemos volver a la pregunta sobre los criterios de la autodeterminación de objetos y sujetos. Para Hegel, toda relación del sujeto con el objeto implica algún tipo de concepción general de lo que son ambos. Sin tal concepción, el sujeto sería incapaz de identificar una cosa como un objeto o de distinguirse a sí mismo como sujeto. Como vimos en el capítulo anterior, esta concepción es lo que Hegel llama la Noción. Para que concibamos algo, debemos contar con ciertas "Nociones", las cuales dividen el mundo de modo que lo vuelven inteligible para nosotros.[54] Como fue sugerido, el término de Noción corresponde a lo que Kuhn llama "paradigma científico", lo que Davidson llama "esquema conceptual" o lo que Dilthey llama "concepción del mundo". Cada uno de estos términos implica estar comprendido por una red

51 Véase la discusión de Graeser del término "natural" en este contexto. Andreas Graeser, *Einleitung zur "Phänomenologie des Geistes". Kommentar* (Stuttgart: Reclam, 1988), 25-26. Véase la discusión de Hegel sobre la "existencia natural" y la "voluntad natural" en *Phil. of Hist.*, 25; *VPG*, 54.

52 Schelling, *System of Transcendental Idealism*, 10 (traducción ligeramente modificada).

53 Schelling, *System of Transcendental Idealism*, 10 (traducción ligeramente modificada).

54 Ver Pippin, *Hegel's Idealism*, 36-38.

de creencias que, junta, nos ofrece el aparato cognitivo que constituye la suma total de la experiencia inteligible y, por lo tanto, posible en principio. Cada uno de estos términos son también intentos de representar algo dinámico y en desarrollo, en vez de algo estático y eterno. Para Hegel, la Noción nos da una manera de ver el mundo al proporcionarnos categorías específicas que ordenan y determinan la relación sujeto-objeto. Entonces, esta Noción es examinada bajo las contradicciones internas encontradas en ella, en la cual el tiempo debe ser introducido como una nueva Noción para remplazar la vieja contradicción. Este movimiento corresponde, aproximadamente, al modo en que un paradigma científico remplaza otro después de un periodo de revolución científica, de acuerdo a la teoría de Kuhn del desarrollo del conocimiento en la ciencia. En la dialéctica de la *Fenomenología*, el mundo es dividido en categorías tales como "vivo", "no vivo" y "conciencia" y "sin conciencia", las cuales son ejemplos de más amplias categorías que se articulan en todo el libro. Éstas constituyen el criterio de objetos y sujetos en diferentes niveles, los cuales nos proporcionan una base en la que podemos reconocer y distinguir objetos o sujetos como tales. En otras palabras, cada criterio representa una explicación de lo que es un objeto o una Noción de sujeto-objeto. La Noción que Hegel analiza en el curso de la dialéctica podría tener precedentes en la historia de la filosofía, pero usualmente describe la dialéctica de un modo que sugiere que no está criticando pensadores individuales o teorías sino más bien familias de teorías relacionadas o tendencias generales en el pensamiento de lo que ve defectuoso,[55] de un modo análogo a la concepción de Kant de los errores necesarios de la razón. Por lo tanto, las "Nociones" son tratadas como tipos idealizados y no como ejemplos específicos de teorías que han equivocado el rumbo. En este sentido, las "Nociones" discutidas son iguales a la conciencia natural misma.

La conciencia natural propone varias explicaciones de la objetividad y la subjetividad y los objetos que resultan de ellas son examinados bajo su consistencia. Él intenta clarificar este tema de la consistencia y contradicción cuando dice: "Esta contradicción y su eliminación resultarán de un modo más determinado si recordamos antes las determinaciones abstractas del saber

55 Véase Graeser, quien también apoya esta perspectiva. Graeser, *Einleitung zur "Phänomenologie des Geistes"*, 28. Véase John Findlay, *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination* (New York: Collier Books, 1962), 21: "Pues el propósito de Hegel es explorar los conceptos [nociones] desde un ángulo particular, para verlos como encarnaciones de *tendencias* semiformadas".

y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia."[56] Estas determinaciones abstractas de verdad y saber que continuamente erige la conciencia natural son el resultado del criterio que él estará discutiendo y la dialéctica se mueve a través del examen y el subsiguiente fracaso de este criterio manifestado en su objeto.

Como vimos en el capítulo anterior, lo que debemos tener en cuenta es que esta autodeterminación de las diversas "Nociones" sujeto-objeto son la *conciencia misma*. "La conciencia nos da ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma".[57] En otras palabras, ya que el sujeto siempre está unido con sus objetos, el mundo mismo no nos provee con un paquete de reglas para las determinaciones de la objetividad, como sostiene Aristóteles. Si esto fuera así, entonces, tendríamos que hacer coincidir nuestra comprensión con el mundo, ya que nuestra comprensión sería algo adicional o extra, con lo que tendría que ser comparado lo que fuera real o necesario. La mente humana tampoco nos da un criterio *a priori* de la objetividad en la forma de las categorías eternamente fijas del entendimiento o las formas de la intuición, como Kant propone, ya que esto ocasionaría la sospecha de que el mundo es de algún modo diferente en sí de cómo nosotros llegamos a determinarlo, aunque hubiera una universalidad de representaciones entre todos los sujetos perceptores. Hegel trata de resolver este problema proponiendo el criterio para los objetos y los sujetos dentro de la conciencia y así también trata de evitar la presuposición de otro externo independiente. Por eso, dice que "no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales".[58] Considero que Hegel quiere decir algo parecido en el siguiente pasaje del "Prólogo" de la *Fenomenología*: "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*".[59] La verdad es entendida como ambos, sujeto y objeto, porque en el curso de la

56 *PhS*, § 82; *PhG*, 58; *FdelE*, 56-57.

57 *PhS*, § 84; *PhG*, 59; *FdelE*, 57.

58 *PhS*, § 84; *PhG*, 59; *FdelE*, 57-58 (las cursivas son mías).

59 Véase *PhS*, § 17; *PhG*, 18; *FdelE*, 15. Véase también el análisis que hace Henrich de este famoso pasaje. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext* (Frankurt: Suhrkamp, 1981), 95 y ss. Véase *PR*, §152; *RP*, 234-35: "La subjetividad es en sí misma la forma absoluta y la actualidad existente del orden sustancial, y la distinción entre sujeto, por un lado y, por el otro, la sustancia como objeto, fin y poder controlador del sujeto es la misma y a desaparecido directamente junto con la distinción en forma entre ellos".

dialéctica la diversidad de "Nociones" del objeto influencian nuestra Noción del sujeto. Hegel no espera nada más afirmar que la conciencia proporciona su propio criterio de las Nociones, sino también que estos criterios no son totalmente *a priori*, eternos o ahistóricos como Kant lo propone. Como veremos, ellos son propuestos y tratados al menos en parte con respecto a ciertas relaciones sociales intersubjetivas, las cuales normalmente no son consideradas como contenedoras de algún significado epistemológico.

En su "Introducción", Hegel trata de mostrar el problema de esta posición esencialmente kantiana por medio de dos metáforas del conocimiento. El entendimiento puede ser "considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado".[60] No nos detendremos en las posiciones históricas reales que estas metáforas están intentando referir, ya sea el idealismo transcendental de Kant o el empirismo de Locke.[61] Lo importante para nuestro propósito es lo que Hegel considera problemático acerca de los puntos de vista que estas metáforas representan y lo que él percibe como la premisa oculta que ellas contienen. Él discute el instrumento natural del conocimiento en la *Enciclopedia*, donde escribe: "Las categorías podrían considerarse de dos maneras. Por un lado por su instrumentalización de la objetividad y la experiencia originada por la mera percepción que ofrecen los sentidos".[62] Las categorías del entendimiento son consideradas como un instrumento que ordena las percepciones. De la universalidad de las categorías, es decir, del instrumento surge la objetividad de nuestras representaciones. Con este punto de vista, Hegel muestra que la misma noción de verdad está en peligro, ya que (1) si nuestro entendimiento es un instrumento, entonces, este instrumento reorganiza todo lo que es dado, de tal modo que no se mantiene lo que es, es decir, la verdad en sí. Del mismo modo, (2) si nuestro entendimiento es un médium por el cual nosotros percibimos lo que es dado, entonces, seguramente la verdad misma está de alguna manera cambiando y pasando a este médium. Por consiguiente, lo que resulta en ambos casos no es la verdad sino algo que ha sido reorganizado y

60 *PhS*, § 73; *PhG*, 53; *FdelE*, 51

61 Solomon y Krahl atribuyen estas metáforas a Kant, mientras que Findlay las atribuye a Locke. Ver Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 295 y ss; Hans-Jürgen Krahl, *Erfahrung des Bewußtseins: Kommentare zu Hegels Einleitung der "Phänomenologie des Geistes" und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie* (Frankfurt: Materialis Verlag, 1979), 12 y ss; Findlay, *The Philosophy of Hegel*, 86. Véase también la discusión al respecto de Graeser, *Einleitung zur "Phänomenologie des Geistes"*, 29 y ss.

62 *EL*, §43, *Enz.*, 59 (las cursivas son mías).

manipulado artificialmente. Sin embargo, la verdad es todavía significativa para esto dos modelos. Si el conocimiento es un instrumento, entonces, uno sólo necesita familiarizarse con el instrumento de conocimiento y así, al abstraerlo, se deja a la verdad desnuda detrás.[63] Hegel escribe: "Si quitamos a una cosa lo conformado, lo que el instrumento ha hecho de ella, entonces la cosa —aquí el absoluto— se nos convierte exactamente en lo que era antes de este esfuerzo superfluo".[64] Por otro lado, si concebimos el conocimiento como un médium, sólo necesitamos substraer la consecuencia o la representación de la actividad del médium y así llegar al mismo resultado. El problema con este experimento es que lo dejado detrás no es la verdad pura misma sino nada en general:

> O bien, si el examen del conocimiento que nos representamos como un médium nos enseña a conocer la ley de su refracción, de nada servirá que descontemos ésta del resultado, pues el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad y, descontado esto, no se habría hecho otra cosa que indicarnos la dirección pura o el lugar vacío.[65]

Al eliminar los elementos determinados del conocimiento, simultáneamente eliminamos la objetividad misma. Este experimento simplemente apunta hacia un vacío absoluto que fue presupuesto antes de introducir el instrumento o el médium, pero lo que este absoluto *es* todavía no es explicado.

Hegel ubica la falla en estos modelos de conocimiento en sus presuposiciones. Afirma que este punto de vista hace imposible a la verdad, ya que presupone una división estricta entre sujeto-objeto. Hegel resume la presuposición de estos puntos de vista en conjunto como una Noción simple. Esta Noción, según él: "Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del *conocimiento* como un *instrumento* y un *médium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento;* pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto *se halla de un lado* y el *conocimiento del otro*, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*reell*]".[66] Estos modelos en el fondo presuponen un dualismo sujeto-objeto. En su intento por evitar esta división sujeto-objeto y los problemas de la

63 Véase *EL*, §10, *Enz.*, 36: "Debemos, dice Kant, familiarizarnos con el *instrumento*, antes de emprender el trabajo en el que se habrá de emplear" (las cursivas son mías).

64 *PhS*, § 73; *PhG*, 53; *EdelE*, 51.

65 *PhS*, § 73; *PhG*, 54; *EdelE*, 52.

66 *PhS*, § 74; *PhG*, 54; *EdelE*, 52

verdad que siguen de ésta, Hegel propone el criterio de objetividad dentro del sujeto. Por este medio puede afirmar que la verdad es generada desde este proceso dialéctico, ya que los términos de la dialéctica están íntimamente conectados entre sí y no son cercenados con los términos problemáticos tales como interno y externo, subjetivo y objetivo. De tal manera que los términos de la Noción misma sujeto-objeto están dentro del ámbito del sujeto, aunque como hemos visto, de un modo muy diferente de la imagen kantiana, según la cual existe una especie de determinación unilateral surgida sólo desde el sujeto.

La dialéctica se mueve por una comparación del criterio dado para la objetividad con el objeto (o para la subjetividad con el sujeto) que está necesariamente ligado a dicho criterio. La conciencia hace esta comparación porque "es *para ella misma* si su saber del objeto corresponde o no a éste".[67] Cuando existe una contradicción entre el objeto y su criterio, entonces, un nuevo criterio es producido: "Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo".[68] Esto es, cuando la conciencia introduce un nuevo criterio: "La pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste".[69]

Para ilustrar este tema de los criterios de prueba, podemos suponer que nuestra Noción o nuestro esquema conceptual consiste en, por ejemplo, cinco creencias mutuamente consistentes. Entonces, en el curso de la experiencia, encontramos un nuevo fenómeno o dato que está en contradicción con estas cinco creencias y así con nuestra Noción en general. La reacción podría ser rechazar el nuevo dato, ya que no concuerda con nuestro criterio, pero esto podría llevar al absurdo si el nuevo dato o experiencia fuera tan frecuente que no pudiera ser evitado o ignorado. O podríamos rechazar estas creencias que están en contradicción con el nuevo fenómeno, aunque donde sea posible mantuviéramos las otras creencias. Pero si el fenómeno fuera tan frecuente y rigurosamente contradijera nuestro sistema completo de creencias, no podría ser ignorado, entonces, la única posibilidad sería poner en duda nuestras cinco creencias y finalmente rechazarlas a favor del nuevo

67 *PhS*, § 85; *PhG*, 59; *FdelE*, 58
68 *PhS*, § 85; *PhG*, 60; *FdelE*, 58.
69 *PhS*, § 85; *PhG*, 60; *FdelE*, 58.

dato. Entonces, este dato serviría como la base de una nueva Noción o red de creencias. Aquí podemos ver con claridad lo que Hegel define como negación determinante. Aunque las cinco creencias son "negadas" y anuladas, existe todavía algo positivo o determinado que permanece, a saber, el nuevo dato que en primer lugar causó la crisis en el sistema de creencias. Así, no estamos obligados a empezar otra vez desde el principio, sino que tenemos la base para un nuevo esquema conceptual. Además, en el pasaje citado arriba, Hegel aclara que hay dos cosas en juego aquí: el criterio para la Noción sujeto-objeto y la siguiente Noción sujeto-objeto. Si nuestro objeto no concuerda con nuestro criterio, entonces, un nuevo criterio es propuesto, pero con éste también cambia la constelación sujeto-objeto, ya que este criterio determina lo que cuenta como sujeto y como objeto.[70] Obviamente, esto no quiere decir que cuando un criterio nuevo es propuesto el mundo mismo cambia y nos proporciona un nuevo objeto. En primer lugar, la concepción de un mundo en sí es una noción kantiana. Por otra parte, el mundo para la conciencia sigue siendo el mismo, lo que cambia es el modo en que distinguimos y separamos entidades como objetos individuales, y en este sentido ha cambiado lo que cuenta como un objeto. Por ejemplo, podríamos definir un objeto como una cosa con propiedades o como una fuerza oculta que produce ciertas apariencias. Depende de la descripción o criterio que elegimos, cómo nos aparece este objeto o cómo nosotros, en calidad de sujetos, aparecemos a nosotros mismos. Por consiguiente, hay una relación dialéctica necesaria entre el criterio mismo y la Noción sujeto-objeto que el mismo criterio pone.

En esta "Introducción", Hegel bosqueja de un modo inusitadamente sencillo cómo procede su dialéctica y lo que quiere decir con "fenomenología" y "ciencia" en general. Nos deja claro que está interesado en examinar criterios cada vez más sofisticados para la determinación de la Noción sujeto-objeto con el propósito de exponer sus contradicciones internas. La innovación de Hegel consiste en haber mostrado que el criterio para la objetividad no es totalmente *a priori* o fijo sino dinámico y flexible. Este esquema de la determinación de sujeto y objeto conforma la clave para comprender la continuidad de la *Fenomenología* de Hegel.

70 Véase *PhS*, § 85; *PhG*, 60; *EdelE*, 58: "en la alteración del conocimiento, el objeto mismo también se altera para él".

4

Conciencia

1. La certeza sensible: el "esto" y el "yo" (§§ 90-110)

La dialéctica de "La certeza sensible" introduce el problema del conocimiento en términos relativamente claros y sencillos. La conciencia natural ofrece una versión de la verdad y la objetividad, la cual debe examinarse dialécticamente según la consistencia. Aquí, la conciencia es *natural*, es decir, defiende ingenuamente al sentido común, ya que no tiene todavía experiencia dialéctica, y sostiene firmemente la creencia *natural* de un dualismo sujeto-objeto. Como vimos antes, el recorrido de la conciencia natural es el camino desde estos prejuicios del sentido común hasta el conocimiento científico. En principio, cualquiera debe poder repetir la experiencia dialéctica de la conciencia natural desde el inicio en el nivel del sentido común, y por esta razón debemos empezar desde el inicio sin presuponer nada. La conciencia natural empieza con la creencia del sentido común en un mundo externo fijo, el cual es accesible inmediatamente al sujeto humano. La afirmación que dominará el capítulo de la "Conciencia" es que existen cosas externas u objetos independientes del sujeto cognoscente, los cuales son dados o predeterminados. Por lo tanto, cada uno de los objetos cle la "Conciencia" es una forma o versión de un realista metafísico, quien hace afirmaciones sobre la realidad independiente del mundo externo. La afirmación inicial en "La certeza sensible" es la aseveración minimalista de que hay algo externo.

La Noción: el "esto" y el "yo" (§§90-93)

Al inicio de la dialéctica debemos tener cuidado de no ser engañados por la terminología de Hegel. Cuando habla del objeto de la certeza sensible, no lo hace de la misma manera que nosotros cuando usamos el término sobre el objeto de una teoría de los datos sensoriales. Esta noción corresponde al siguiente capítulo, "La percepción". De hecho, al inicio del capítulo de "La percepción", nos dice abiertamente: "La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la que, según ya se vio, era solamente algo concomitante".[1] Con la "certeza inmediata" en este pasaje, Hegel se refiere a la sección de "La certeza sensible" que analiza la relación inmediata del sujeto con el objeto. Hegel no usa el término "certeza sensible" para denotar la variedad y multiplicidad de la experiencia sensible, sino en un sentido restringido, a saber, para designar la forma más fundamental e indiferenciada de la existencia que se da a nuestros sentidos. Nos dice que no estamos tratando un objeto que podamos distinguir "atendiendo a multitud de diversas cualidades".[2] Tampoco nos ocupamos de un objeto que contiene "una relación plena de riqueza o un múltiple comportamiento con respecto a otras",[3] ya que "nada de esto interesa a la verdad de la certeza sensible".[4] Más bien, aquí la dialéctica trata de aquello que somos conscientes inmediatamente: "El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber* de *lo inmediato* o de *lo que es*".[5] De este modo, Hegel comienza su *Fenomenología* con el criterio más simple y básico de objetividad: aquello que existe inmediatamente. El primer criterio de objetividad de la conciencia natural consiste en aquello de lo que es consciente inmediatamente y, entonces, la objetividad se piensa determinada únicamente en función de este criterio.

¿Cómo debemos entender lo inmediato? Hegel nos da dos pistas. La primera nos dice que en este nivel no estamos interesados en las propiedades o relaciones de una cosa, sino en algo puro e indiferenciado. Por lo tanto, el criterio de la coseidad no es una colección de propiedades (ya que esto vendrá al final del capítulo "La percepción"), sino la existencia simple: "La cosa *es*, y *es* solamente porque *es*, ella *es*; he ahí lo esencial para el saber

1 *PhS*, § 112; *PhG*, 71; *FdelE*, 71.
2 *PhS*, § 91; *PhG*, 63; *FdelE*, 63.
3 *PhS*, § 91; *PhG*, 63; *FdelE*, 63.
4 *PhS*, § 91; *PhG*, 63; *FdelE*, 63.
5 *PhS*, § 90; *PhG*, 63 *FdelE*. 63.

sensible, y este puro ser o esta inmediatez simple constituye la verdad de la cosa".[6] Desde este punto negativo de lo que la certeza sensible no es, se deriva la segunda pista, es decir, una explicación de lo que es: ser puro. Hegel dice de la conciencia natural: "Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que *es*; y su verdad contiene solamente el *ser* de la cosa [*Sache*]".[7] Así, el ser *es* el concepto general de algo autónomo y externo que existe en sí mismo, aparte de un sujeto. El ser puro es la primera categoría y la más fundamental que la conciencia natural usa para determinar objetos. El sujeto señala al ser puro, que existe en autonomía simplemente como un "esto". Con esta extraña locución, Hegel quiere indicar la mera existencia de la cosa, es decir, *esto* es y no se distingue como una cosa por sí misma, como si se le llamara al objeto silla, árbol, etc., ya que requeriría más determinación. Aquí surge la discusión de Hegel sobre los términos universales como "esto" o "yo", los cuales, en la filosofía contemporánea angloamericana, han sido conocidos como indexicales o demostrativos. Así, encontramos un punto de contacto entre Hegel y esta tradición filosófica esencialmente antihegeliana.[8]

Una consecuencia importante de la determinación completa del objeto está en el modelo del sujeto implícito en esta concepción. El sujeto es un mero observador pasivo que no juega ningún papel en la configuración o conformación de los datos. El objeto es totalmente determinado en sus propios términos y el sujeto observa lo que es el caso sin agregar nada u ordenar los datos de un nuevo modo. En la "Introducción" a la *Ciencia de la Lógica*, Hegel discute los diversos prejuicios del sentido común y al hacerlo sólo describe este punto de vista: "El primer supuesto es que el material del conocimiento está presente en su propia concepción como un mundo confeccionado aparte del pensamiento [...] El objeto es considerado como algo completo y acabado en su propia concepción".[9] Puesto que el objeto es predeterminado, la conciencia sólo necesita recibir pasivamente la información de su existencia a través de los sentidos. Los términos antitéticos de la dialéctica en la misma *Fenomenología* se establecen como sigue: "Lo uno está puesto como lo que es de un modo simple e inmediato o como la esencia,

6 *PhS*, § 91; *PhG*, p. 63; *FdelE*, 63.

7 *PhS*, § 91; *PhG*, 63; *FdelE*, 63.

8 Véase Gilbert Plumer, "Hegel on Singular Demonstrative Reference", *Southwestern Journal of Philosophy* 11 (1980): 71-94; David Lamb, "Hegel and Wittgenstein on Language and Sense-Certainty", *Clio* 7 (1978): 285-301.

9 *SL*, 44; *WL*, 28.

es el objeto; en cambio, lo otro lo está como lo no esencial y mediado".[10] Por lo tanto, la relación del objeto con la conciencia no es considerada esencial en cuanto que la naturaleza del objeto mismo. El objeto existe en y por sí, sin tener en cuenta si la conciencia lo percibe o no. Otra vez, en la *Ciencia de la lógica*, Hegel escribe: "Por otro lado, el pensamiento es considerado como defectuoso porque tiene que ser completado con la materia y además, para adaptarse a su materia con una forma indeterminada maleable".[11] El conocimiento es lo inesencial y el objeto es fundamentalmente la verdad y lo real. Esto representa el primer punto de vista de Schelling, según el cual se comienza con el objeto como lo principal y a continuación se intenta determinar cómo pueden corresponderle nuestras representaciones. Hegel escribe: "La verdad es el acuerdo del pensamiento con el objeto, y con el fin de lograr este acuerdo —porque no existe en su propia concepción— el pensar supone que se adapta y acomoda al objeto".[12] Así, el objeto es lo esencial, mientras que percibirlo es solamente accidental o secundario. Se cree que las dos partes —el sujeto cognoscente y el objeto— están en esta relación asimétrica.

La experiencia de la conciencia

• El momento en-sí: el "Esto" (§§ 94-99)

La tarea es aplicar la dialéctica para ver si el ser puro puede pensarse consistentemente de acuerdo con la Noción del objeto, es decir, como algo predeterminado y externo. Precisamente esto es lo que hace la dialéctica, a saber, examina los criterios de la Noción sujeto-objeto en su consistencia frente a aquellos que se encuentran en la experiencia. Así, la consistencia es interna, puesto que la conciencia natural hace coincidir *su* concepción de la objetividad con *su* experiencia efectiva. Entonces, no hay términos externos. Después de haber constituido esta primera Noción de objetividad, Hegel da un paso atrás y se dirige a la audiencia filosófica: "Deberá, pues, considerarse el objeto para ver si es, en realidad, en la certeza sensible misma, una esencia como la que pretende ser; si este su concepto de ser esencia corresponde al modo como se halla presente en dicha certeza".[13] La conciencia natural ya estableció los términos de la dialéctica y recogió el primer criterio de obje-

10 *PhS*, § 93; *PhG*, 64; *FdelE*, 64.
11 *SL*, 44; *WL*, 28.
12 *SL*, 44; *WL*, 28.
13 *PhS*, § 94; *PhG*, 64; *FdelE*, 64.

tividad: el ser puro. Ahora, el trabajo de la dialéctica es comparar el criterio con aquello que efectivamente ve la conciencia. La pregunta es como sigue: ¿es consistente la imagen del objeto de la conciencia con nuestro criterio de la Noción sujeto-objeto? ¿La objetividad es realmente determinada así?

La conciencia natural de "La certeza sensible" trata de hacer valer la particularidad del objeto, afirmando, "esto es", es decir, esto es ser puro, este particular existe como algo independiente y objetivo en el mundo. Hegel parece asumir que el carácter demostrativo del objeto está de algún modo intrínsecamente ligado a este criterio de la objetividad. Si algo es ser puro, entonces, es posible señalarlo como un "esto". El "esto" está compuesto de sus dos aspectos: el "ahora" y el "aquí".[14] Con este lenguaje curioso y antinatural, Hegel parece decir que, para señalar un objeto mediante la afirmación de que ahora está aquí, es necesario que esté localizado en una posición espaciotemporal particular. En la sección que corresponde de la *Enciclopedia*, Hegel se refiere al "aquí" y "ahora" como "unidades espaciotemporales".[15] Por eso, la conciencia natural intenta afirmar la particularidad del objeto arguyendo "esto está aquí, ahora", lo cual podemos traducir simplemente como "esto es un ser independiente particular".

A continuación, Hegel procede a analizar cada uno de los aspectos del "esto" y comienza con un examen de la verdad del "ahora":

> A la pregunta de *¿qué es el ahora?* Contestaremos, pues, por ejemplo: *el ahora es la noche.* Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.[16]

El argumento de Hegel parece más o menos de la siguiente manera: en nuestro intento de afirmar que un objeto existe ahora, lo que queremos decir (*meinen*) con "ahora" es que en este *particular momento* existe. Pero cuando afirmamos esto, se hace evidente que "ahora" es un término universal, que en principio se puede referir a cualquier punto en el continuo espaciotemporal. En cuanto decimos "ahora", el momento particular al que nos referimos ya pasó. De ahí

14 *PhS*, § 95; *PhG*, 64; *FdelE*, 64. Véase *Propaedeutic*, §11; *Werke*, vol. 4, 113-14.
15 *Phil. of Mind*, § 418; *Enz.*, 318.
16 *PhS*, § 95; *PhG*, 64; *FdelE*, 64.

que, cuando decimos que un objeto existe ahora, realmente no nos referimos a ningún momento temporal particular. No decimos lo que queremos decir. La conciencia natural intenta afirmar algo particular del objeto, pero, por el uso de un término universal, no es capaz de capturar la verdad del particular y, por eso, desaparece en la universalidad.

El segundo punto a tener en cuenta (además de la universalidad y la particularidad descuidada antes) es el tema de la inmediatez y la mediación. La pretensión original era que el objeto estaba dado *inmediatamente* de modo totalmente determinado, pero en el transcurso de la dialéctica descubrimos que, de hecho, es mediado. El argumento es de la siguiente manera: nuestra verdad, el objeto que está aquí, es a través del "ahora" ligada a la verdad "ahora es de noche". Pero cuando examinamos esta verdad, nos damos cuenta que es mediado por otro término, por ejemplo, "día". Los términos temporales que son más específicos ("noche", "día", "mañana", etc.) son todos términos complementarios que *median* con otro y aislados no pueden tener sentido. No sabríamos qué pasó en el "día", a no ser que podamos contrastarlo con la "noche"; del mismo modo, no sabríamos qué pasó en la "mañana", a menos que podamos contrastarlo con la tarde o la noche. En la *Lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel escribe: "El 'ahora' sólo tiene sentido en referencia con un antes y una sucesión".[17] Todos estos términos presuponen necesariamente la universalidad del pensamiento (es decir, una red de conceptos) y la pretensión contradictoria de la conciencia natural de la inmediatez del objeto. Por lo tanto, cuando intentamos evitar el término universal "ahora", usando uno de los términos más específicos con el propósito de que nuestra verdad sea más precisa, todavía perdemos la verdad inmediata que fue afirmada originalmente, ya que incluso estos términos "específicos" son universales. Además, estos términos no tienen sentido inmediato, sino que sólo tienen su valor de verdad en relación con la red de otros términos con los cuales son mediados.

El mismo movimiento es experimentado por el segundo término, el término espacial "aquí". "Aquí", como "ahora", es un término universal y no particular, por eso es inútil en todo intento de distinguir un lugar particular. El argumento que corresponde es de la siguiente manera: "El *aquí* es, por ejemplo, el *árbol*. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en lo contrario: *el aquí no es un árbol*".[18] Yo uso la misma palabra "aquí" para

17 *EL*, § 42, Observación; *Werke*, vol. 8, 117.
18 *PhS*, § 98; *PhG*, 65; *FdelE*, 65

designar diferentes lugares, en primer lugar, dónde el árbol está ubicado y, después, dónde la casa está ubicada. Ya que el "aquí", como universal, puede referirse a todo sitio particular en donde existe cualquier cantidad de objetos, árboles, casas, etc., no puede servir para nuestro propósito de identificar nuestro objeto específico de la certeza sensible. En principio, "aquí" puede referirse a cualquier lugar. Nos referimos (*meinen*) a un sitio particular, por ejemplo, dónde el árbol está ubicado, pero no podemos captar esto con el término "aquí". Suprimimos el segundo argumento sobre la inmediatez y la mediación, el cual sostiene que los términos más específicos, por ejemplo, "a la izquierda", "encima", etc., son todos relacionales y, por lo tanto, mediaciones, y una vez más hemos perdido la cualidad inmediata de la certeza sensible.

El problema con lo expuesto es que, si bien la conciencia pretende que el objeto se presente como dado inmediatamente y totalmente determinado, para describirlo, se debe confiar en ciertas presuposiciones sobre el conocimiento. En otras palabras, los términos con los que la conciencia intenta describir el objeto resultan, de hecho, términos universales, aún más, dependen o implican lógicamente otros términos universales. Sin embargo, estos términos universales no se fundan en la experiencia, ya que la experiencia es, por su naturaleza, particular. Como Hegel escribió en La *Lógica* de la *Enciclopedia*: "La percepción sensorial como tal es siempre individual".[19] En el caso del ser puro, estos términos universales usados para describirlo ("esto", "aquí", "ahora") no son conocidos en la experiencia y, por lo tanto, deben pertenecer a nuestro conocimiento por sí mismo; por eso, fracasa el intento de describir el objeto como totalmente determinado en sí mismo, con el sujeto que juega sólo un papel pasivo como el receptor de información, ya que el sujeto debe usar ciertas capacidades cognitivas para describirlo, por ejemplo, los universales o la distinción entre universal y particular. Hegel, en la *Enciclopedia*, resume esta conclusión de esta manera: "Si digo 'el individuo', 'este individuo', 'aquí', 'ahora', todos son términos universales. Todo y nada es un individuo, un 'esto' y si es sensible, es aquí y ahora".[20] Aunque el objeto era originalmente el elemento esencial en la relación, su descripción necesariamente remite al sujeto e implica sus facultades cognitivas para juzgar por medio de conceptos universales. El sujeto debe cumplir algún papel

19 *EL*, § 38; *Werke*, vol. 8, 109. Véase *EL*, § 20; *Werke*, vol. 8, 72: "La distinción real entre sensación y pensamiento consiste en esto: que la característica esencial de lo sensible es la individualidad".

20 *EL*, § 20; *Enz.*, 47.

activo y esencial en la determinación de la relación sujeto-objeto y no puede permanecer pasivo como cree la conciencia natural. Ésta es la conclusión a la que llegamos nosotros, la audiencia filosófica, Por otro lado, la conciencia natural cree que la Noción del ser puro puede salvarse con un ajuste menor a la misma Noción.

• El momento para sí: el "yo" (§§ 100-102)

La conciencia natural trata de hacer malabarismos con las variables en su esquema conceptual para llegar a una explicación consistente del objeto. La segunda estrategia de la conciencia natural implica una inversión del papel del sujeto y el objeto. En lugar de considerar al objeto como el término esencial en la relación, ya que resultó infructuoso, la conciencia natural viene a considerar la esencia del objeto en su *relación* con el sujeto cognoscente. Hegel dice: "Si comparamos la relación en que primeramente surgían el *saber* y el *objeto* con la relación bajo la que se presentan en este resultado, los términos se invierten. El objeto, que debiera ser lo esencial, pasa a ser ahora lo no esencial de la certeza sensible".[21] Lo dado inmediato todavía determina la objetividad pero sólo en la medida que está relacionado con un sujeto. Por eso, la verdad del objeto "está en el objeto como *mi* objeto o en la *suposición;* es porque yo *sé* de él".[22] En otras palabras, el sujeto cognoscente juega el papel decisivo y los objetos de la certeza sensible están necesariamente relacionados con él: "La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi *vista*, de mi *oído*, etc.".[23] Porque la conciencia natural ve el objeto, lo oye, lo percibe, el objeto es confirmado como real. Por lo tanto, depende del hecho de su ser percibido por el sujeto. El ser del "yo" como el sujeto remplaza el ser del objeto. El ser puro y la singularidad ya no están del lado del objeto sino del lado del sujeto.

Aunque la conciencia reconoce el papel necesario que juega como observador, todavía nos queda un largo camino por recorrer antes de llegar a la "Autoconciencia". En este segundo nivel de la dialéctica de "La certeza

21 *PhS*, § 100; *PhG*, 66; *FdelE*, 65-66.

22 *PhS*, § 100; *PhG*, 66; *FdelE*, 66. El texto en alemán es como sigue: "Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande als *meinem* Gegenstande oder im *Meinen*; er ist, weil Ich von ihm weiβ". En este pasaje, Hegel juega con el pronombre posesivo "mi" o "mío" (*mein*) y el verbo "significar" o "suponer" (*meinen*), que él usa con el sentido de significar o suponer un objeto particular cuya particularidad no puede ser captada lingüísticamente debido a la universalidad del lenguaje. Véase *PhS*, § 117; *PhG*, 75; *FdelE*, 74-75.

23 *PhS*, § 101; *PhG*, 66; *FdelE*, 66.

sensible", la conciencia natural todavía tiene la posición realista de que existen objetos externos independientes del sujeto perceptor. La conciencia natural en este momento sólo se ha dado cuenta de que juega un pequeño papel epistemológico en este proceso de formación de la verdad, en la medida en que, para ser verdad, el objeto tiene que estar presente al perceptor. Por eso, el árbol que cae en la selva cuando no hay nadie que lo observe no obstante existe en sí, la conciencia natural se ha limitado a admitir que debemos percibirlo para que éste sea para nosotros un objeto particular, pero esto no plantea la pregunta por el original estatus ontológico del objeto en sus propios términos. En este momento, el papel del sujeto no es de ninguna manera constitutivo del objeto. La conciencia natural llega en la transición hacia la "Autoconciencia" a la consecuencia más radical, aunque de ninguna manera representa toda la historia, de hecho, no hay objetos independientes del sujeto. En esta última etapa, la conciencia natural se asume llevando a cabo un papel *constitutivo* y no sólo formal en la determinación de la objetividad. En el capítulo de la "Autoconciencia", examinaremos la inconsistencia de esta pretensión de que los objetos sean totalmente determinados por los sujetos sin referencia a una esfera más social. Pero este análisis tendrá que esperar.

A continuación, Hegel retrocede y nos dice que, con la Noción así determinada, nosotros debemos examinar si nuestra experiencia le corresponde: "Queda por ver todavía lo que la experiencia nos indica acerca de esta su realidad [en el yo]".[24] La dialéctica se aplica al "yo", como antes se aplicó al "esto". Una vez más, la pregunta es si este modelo de objeto corresponde a nuestra experiencia de él. Como es lógico, el "yo" se descompone de una manera similar a la del "esto". Resulta que el "yo", igual que el "esto", es un universal y refiere a todos los "yo", no sólo a uno particular:

> El yo sólo es universal, como *ahora, aquí* o *éste*, en general; cierto es que lo que supongo es un *yo singular*, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo. Al decir *este aquí, este ahora, algo singular; digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares;* y lo mismo, al decir *yo digo este yo singular;* digo en general, *todos los yo.*[25]

24 *PhS*, § 100; *PhG*, 66; *FdelE*, 66.
25 *PhS*, § 102; *PhG*, 66; *FdelE*, 66.

En la *Lógica* de la *Enciclopedia*, escribe todavía más claro: "Del mismo modo, cuando yo digo 'yo', yo me *quiero referir* a mí mismo, excluyendo a todos los otros, pero lo que yo digo, a saber 'yo', es sólo cada 'yo', el cual de la misma manera excluye todos los otros de sí mismo".[26] El argumento de Hegel consiste en que en este momento, a nivel del ser puro, no hay ninguna cualidad fija o marca que pudiera servir para determinar al "yo" de una manera significativa, aparte del hecho de que el "yo" es el que conoce al objeto, es decir, lo ve, lo oye, etc. Cada uno usa el "yo" para referirse a sí mismo o a él mismo, por eso no es un particular sino un universal.[27] En otro lugar de la *Lógica* de la *Enciclopedia*, escribe: "Con el término 'yo', me refiero a mí mismo, una sola persona y completamente determinada. Y sin embargo, realmente yo no digo nada peculiar de mí mismo, para todos los demás es un 'yo' o 'ego', y cuando yo me llamo a mí mismo 'yo', aunque el yo indubitablemente significa la misma única persona, yo expreso un universal plenamente".[28] El ser puro no tiene diferencia o propiedades. Además, Hume planteó un problema con un sujeto permanente autounificado. La idea es que el "yo" que percibe el objeto en un momento T no es el mismo "yo" que percibe el objeto en un momento T + 1, en cuanto que no hay nada que perdure al constituirlo y las propias percepciones son también múltiples en la naturaleza; por eso deben ser atribuidas a "Yos" distintos. Pero esto quizás es más relevante para la explicación del capítulo de "La percepción", donde nos ocuparemos del problema de la sustancia, las propiedades y la diferenciación interna. Lo importante para nuestro propósito es que el análisis una vez más remite al papel constitutivo de las estructuras cognitivas o esquemas conceptuales en la determinación de la Noción sujeto-objeto. El "yo" universal es una parte de nuestro conocimiento y nunca se encuentra en la experiencia. Sin embargo, está implícito en la afirmación del realista, que establece que el "yo" (es decir, este "yo" específico) lleva a cabo un papel epistemológico necesario frente al objeto independiente. Por lo tanto, la afirmación del realista una vez más se descompone de una manera que apunta a la facultad cognitiva humana.

26 *EL*, § 20; *Enz.*, 47. Véase *EL*, § 24, Observación; *Werke*, vol. 8, 83: "Todo hombre es todo un mundo de nociones que yacen enterrados en la noche del 'ego'. De ahí que el 'ego' sea el universal en el que dejamos a un lado todo lo particular, y en el que al mismo tiempo, todos los particulares tienen una existencia latente". Véase también *PR*, § 4, Añadido; *RP*, 51: "El ego es pensamiento y por lo tanto lo universal. Cuando digo 'yo', *eo ipso* abandono todas mis características, mi disposición, mis dotes naturales, mi conocimiento y edad. El ego es completamente vacío, un mero punto, simple, y sin embargo, activo en esta simplicidad".

27 Véase *Phil. of Mind*, § 381, Observación; *Werke*, vol. 10, 21.

28 *EL*, § 24, Observación; *Werke*, vol. 8, 82-83.

• El momento en y para sí: el punto de contacto (§§ 103-108)

La conciencia natural trata de proponer su Noción de objetividad determinada considerando la esencia del objeto, es decir, que su unidad y singularidad no está en el propio objeto ni en el sujeto cognoscente, sino en la combinación de los dos:

> La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo y que la inmediatez no es la inmediatez del uno ni la del otro, pues en ambos lo que supongo es más bien algo inesencial, y el objeto y el yo son lo universal en lo que no permanece o *es* aquel ahora y aquí y aquel yo que yo supongo. Por donde llegamos al resultado de poner la *totalidad* de la certeza sensible misma como su *esencia*, y no ya sólo un momento de ella.[29]

La esencia particular del objeto está en el momento preciso del contacto o punto de interacción entre el sujeto y el objeto. Esto se vuelve el nuevo "aquí" y el nuevo "ahora". La particularidad no está en el propio objeto (ya que el "esto" es un universal) o en el propio sujeto (ya que el "yo" es un universal), sino en el momento cuando el sujeto entra en contacto con el objeto y se da cuenta de ello. Este momento único ahora se piensa que es lo particular. La conciencia natural se concentra y fija en este momento sin compararlo con otros aquí y ahora: "Yo, éste, afirmo por consiguiente el aquí como árbol y no me vuelvo, evitando con ello que el aquí se convierta para mí en un no-árbol".[30] La conciencia natural trata de mantener a la vista este instante o punto de contacto. Hegel retrocede y de nuevo se dirige a la audiencia filosófica, diciéndonos que la Noción de objetividad está totalmente determinada y que ahora solamente debemos aplicar la dialéctica para ver si nuestra experiencia corresponde al objeto: "Veamos, pues, cómo está constituido lo inmediato que se nos muestra".[31]

En primer lugar, Hegel examina el nuevo "ahora", es decir, la instancia temporal específica del punto de contacto. El problema es cómo identificar este momento del contacto lingüístico como un momento singular único. Este momento temporal de contacto es referido nuevamente como el "ahora". Igual que el anterior "ahora" y el "esto", este nuevo "ahora" es remplazado, ya que nunca perdura más allá del momento, siempre se convierte en algo que

29 *PhS*, § 103; *PhG*, 66-67; *FdelE*, 67.
30 *PhS*, § 104; *PhG*, 67; *FdelE*, 67.
31 *PhS*, § 105; *PhG*, 67; *FdelE*, 67.

ya pasó. Hegel describe el movimiento de esta manera: "El ahora tal como se nos muestra, es algo que *ha sido*, y ésta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Su verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que *ha sido no es*, de hecho, *una esencia; no es*, y de lo que se trataba era de ser".[32] El argumento parece paralelo a los que vimos antes. No podemos distinguir el momento específico de contacto entre el sujeto y el objeto con la palabra "ahora". La incapacidad del "ahora" de mantenerse firme a través del tiempo evidencia su carácter universal y le impide identificar un particular. El resultado es que el "ahora" se convierte en una sucesión infinita de "ahoras", se convierte en el "ahora" que siempre es. Cada momento es, en principio, un "ahora".

Después, Hegel pasa a la superación del término espacial del punto de contacto, el nuevo "aquí". Del mismo modo, el "aquí de la interacción inmediata entre el sujeto y el objeto se convierte en una pluralidad de "aquíes". Otra vez el particular ha resultado ser un universal, el cual es un elemento del pensamiento: "El *aquí indicado* que yo pretendo es también un *este* aquí que de hecho no es *este* aquí, sino un delante y un detrás, un arriba y un abajo, un a la derecha y a la izquierda. El arriba es, a su vez, también este múltiple ser otro en el arriba, el abajo, etc.".[33] La conciencia natural es incapaz de mantener enfocado el momento individual del contacto, ya que un momento remplaza al siguiente. Una vez más, no hay singularidad. Nuevamente, el intento de la conciencia natural de pensar el ser puro individual ha colapsado de una manera que remite o presupone el papel del sujeto como constitutivo de la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto. Pero la conciencia no se da cuenta todavía de esto. La conciencia natural en cambio cree que el problema está en el intento de pensar su objeto como dado *inmediatamente*. Para la conciencia natural, este problema puede resolverse si simplemente introducimos nuevos criterios, los cuales mediarán al objeto y lo determinarán con más detalle. Ahora, la conciencia natural se da cuenta de que es infructuoso atribuir al ser puro cualquier expresión determinada aislada o distinguirla de otra, ya que siempre colapsa en la universalidad del ser puro.

32 *PhS*, § 106; *PhG*, 67; *FdelE*, 68. En este pasaje, Hegel vuelve a hacer un juego de palabras. En alemán, el pasado participio del verbo *sein* ["ser"] es *gewesen*, cuya etimología está relacionada con la palabra *Wesen* o "esencia." De ese modo, algo que ha sido o que ya no es no tiene esencia.

33 *PhS*, § 108; *PhG*, 68; *FdelE*, 68. Véase *SL*, p. 441; *WL* I, 548.

Observaciones finales (§§109-10)

Lo importante aquí en "La certeza sensible" es que la dialéctica ha expuesto la contradicción del "ser puro", el cual siempre implica algo pensado o conocido como criterio de la objetividad. El ser puro permanece siempre en su universalidad indeterminada. Como Hegel dice en la *Metafísica de Jena*: "Esta singularidad se funda en su propia totalidad".[34] En breve, el "esto" particular o determinado siempre colapsa en la totalidad sin fisuras del ser puro. Todo momento espaciotemporal es superado por otro. Hegel escribe: "Y así, en toda certeza sensible sólo se experimenta en verdad lo que hemos visto, es decir, el esto precisamente como un universal, lo contrario de lo que aquella afirmación asegura que es la experiencia universal".[35] La conciencia natural afirma la particularidad del "esto" como su "experiencia universal", pero en cambio resultó un lugar universal. Hegel explica esto más claramente con su ejemplo de una hoja de papel:

> Suponen *este* trozo de papel en que escribo, o mejor dicho he escrito, esto; pero no dicen lo que suponen. Si realmente quisieran decir este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir esto es imposible, ya que el esto sensible supuesto es inasequible al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí.[36]

Aquí está claro que se quiere decir o se tiene la intención de referir (*meinen*) a un objeto individual, pero se es incapaz de distinguirlo únicamente con la categoría del ser puro, ya que la descripción lingüística siempre se basa en términos universales.

En este pasaje también vemos el papel implícito de la conciencia cuando Hegel dice que el lenguaje "pertenece a la conciencia, a lo universal en sí". El papel del sujeto en la determinación de la objetividad ha sido indicado por el regreso constante de los universales en la dialéctica. En tanto que los universales no aparecen en la experiencia, la conciencia natural ha dado una indicación clara de la importancia de la estructura cognitiva del sujeto como formador y mediador de la experiencia, pero la conciencia no puede ver esto. La dialéctica también nos mostró que este ser puro siempre es mediado y

34 *Jena System 1804-5*, 151; *JSE* II, 144.
35 *PhS*, § 109; *PhG*, 69; *FdelE*, 69.
36 *PhS*, § 110; *PhG*, 70; *FdelE*, 70.

no es dado inmediatamente. Por eso, necesitamos un nuevo criterio de la objetividad, el cual tome en cuenta esta mediación. Necesitamos más categorías, además del ser puro, para determinar con más precisión la Noción sujeto-objeto. Necesitamos la diferenciación interna y la distinción a través de lo cual podamos identificar un objeto y distinguirlo de otros objetos. Sin duda, la objetividad será todavía determinada por categorías, pero no por la categoría aislada de la certeza sensible, la cual sólo produce objetos indeterminados, sino por las categorías determinadas y mediadas por la percepción. Esto constituye el movimiento dialéctico de la siguiente sección.

El tema de la mediación es clave, ya que Hegel, a través de esta idea, demostrará la necesidad de una determinación social de la Noción sujeto-objeto. En los dos capítulos siguientes —"La percepción" y "La fuerza y entendimiento"— se introduce la mediación en el criterio de la objetividad. En la "La percepción", el objeto ya no es el ser inmediato sino una cosa mediada o determinada por las propiedades. En "La fuerza y entendimiento", el objeto verdadero es mediado por las apariencias del mundo sensible, las cuales son accesibles al sujeto perceptor. En ambos niveles, el objeto no es captado inmediatamente sino que debe percibirse indirectamente a través de otra cosa, es decir, de las propiedades o apariencias. Así, la mediación implica este acceso indirecto o *mediado* al objeto. Como veremos, en los capítulos de la "Autoconciencia" y la "Razón", la mediación debe extenderse a la esfera social como un resultado de las contradicciones e inconsistencias descubiertas en el intento de la conciencia natural de pensar consistentemente un objeto como ya determinado en sí mismo o pensarlo en sí mismo determinado sin referir a otros sujetos. En breve, para la determinación de nuestra Noción sujeto-objeto, debe haber más que lo que piensa el realista o el idealista solipsista. No sólo los objetos por sí mismos ni siquiera los sujetos puros son responsables de la determinación de la Noción, sino que antes de llegar a la determinación completa debe esclarecerse una compleja red de relaciones sociales.

En un pasaje interesante al final de "La certeza sensible", Hegel anticipa la primera sección del capítulo de la "Autoconciencia" titulado "La verdad de la certeza de sí mismo".[37] Como argumentaré después con más detalle, estas dos secciones son paralelas en cuanto que emplean la misma categoría —ser puro— en la esfera objetiva y subjetiva respectivamente. Hegel aclara

37 Daniel J. Cook, "Sprache und Bewußtsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes*", *Hegel-Jahrbuch* (1970): 121.

que aquí se refiere al capítulo de la "Autoconciencia" cuando escribe: "Y, al remitirnos a la experiencia universal, se nos permitirá que nos anticipemos a la consideración de lo práctico".[38] En el capítulo de la "Conciencia", actuamos en la esfera teorética en la cual examinamos diferentes "Nociones" del objeto. A continuación, en el capítulo de la "Autoconciencia", pasamos a la esfera "práctica" y examinamos las diversas "Nociones" del sujeto. Antes, al final de la "Conciencia", Hegel trata "los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco", los cuales a primera vista parece un tópico totalmente irrelevante a lo que hemos tratado en este capítulo, sin embargo, cuando examinamos más de cerca el argumento que trata aquí, podemos ver que Hegel traza un paralelismo entre esta sección y "La verdad de la certeza de sí mismo" en el capítulo de la "Autoconciencia". Hegel escribe:

> Pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas [...] pues [los animales] no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [*Realität*] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran.[39]

Lo que Hegel describe es, de hecho, el nivel de la autoconciencia y la certeza de sí mismo. Ahí el sujeto autoconsciente se ve a *sí mismo* como ser puro y considera el mundo de los objetos como efímero. Afirma esto porque se está destruyendo o consumiendo el mundo que nos rodea. Hegel escribe que la autoconciencia "se mantiene al disociarse de esta su naturaleza inorgánica y devorándola".[40] Aunque después tendremos más que decir sobre el paralelismo, aquí ya está claro que Hegel tiene la intención de referir esta sección de la "Conciencia" con la sección inicial de "La verdad de la certeza de sí mismo" de la "Autoconciencia".

Además de este paralelismo entre estas secciones en virtud de la categoría del ser, aquí en "La certeza sensible", Hegel introduce términos generales o categorías, las cuales se desarrollarán a través de todos los argumentos de la *Fenomenología*. En primer lugar, la dialéctica de lo universal y lo particular es absolutamente fundamental para el método dialéctico y de alguna forma aparece en cada uno de los siguientes argumentos. En "La certeza sensible",

38 *PhS*, § 109; *PhG*, 69; *FdelE*, 69.
39 *PhS*, § 109; *PhG*, 69; *FdelE*, 69.
40 *PhS*, § 171; *PhG*, 106; *FdelE*, 110.

el problema es muy claro: el objeto que conocemos o tenemos la intención (*meinen*) de conocer es un particular, que, sin embargo, no podemos captar, ya que sólo podemos usar términos universales para describirlo. A continuación, esta dialéctica de lo particular y lo universal será reinterpretada no sólo haciendo referencia a la relación entre objetos individuales y términos universales del lenguaje, sino también refiriéndose a la relación entre fenómenos y noúmenos, hombre y Dios, individuo y sociedad, etc. En segundo lugar, la dialéctica de la mediación y la inmediatez también es fundamental para Hegel. Aquí, el objeto se pensó al principio dado inmediatamente, pero después descubrimos que, de hecho, era mediado por otros conceptos.[41] Esta dinámica de mediación e inmediatez también será reinterpretada y adoptará una multitud de formas en el texto. Siguiendo estas categorías o términos en la *Fenomenología*, seremos capaces de dar otro paso para establecer su unidad.

II. Percepción: el "uno" y el "también" (§§ 111-131)

El capítulo de "La percepción" continúa la problemática del conocimiento que fue iniciada en "La certeza sensible", pero con una categoría diferente. Aquí, la conciencia natural trata de dar una nueva concepción de la objetividad, esta vez verá al objeto en términos de una cosa con propiedades o aquello que a menudo en la historia de la filosofía se ha llamado sustancia y accidente. La conciencia natural, con la nueva determinación y la mediación del objeto a través de una categoría más determinada que el ser puro, cree que será capaz de dar cuenta con éxito de la objetividad y así identificar entidades particulares y distinguirlas de otras. Sin embargo, la conciencia todavía es incapaz de dar una explicación consistente, en cuanto que sigue considerando al objeto un otro predeterminado externamente y no ve el papel del sujeto en la determinación de la Noción sujeto-objeto. El fracaso de "La percepción" radica en que otra vez falta una explicación del papel constitutivo del conocimiento humano en la determinación de la Noción sujeto-objeto, de la misma manera que fracasó la sección de "La certeza sensible", pero la conciencia todavía no está en posición para darse cuenta de esto. Sólo en la última sección del capí-

41 Para el concepto de mediación en esta sección, ver Jacob Loewenberg, "The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology (II)", Mind 44 (1935): 21-38; Paul S. Miklowitz, "The Ontological Status of Style in Hegel's Phenomenology". Idealistic Studies 13 (1983): 61-73.

tulo de la "Conciencia" la conciencia llegará a comprender lo que la dialéctica ha venido señalando a lo largo de todo el capítulo. Un punto importante es que en cada etapa de las secciones de la "Conciencia" vemos el fracaso del realista al tratar de dar una explicación consistente y completa de la objetividad, en cuanto que siempre falta una explicación de la subjetividad, la cual está implicada en toda explicación de la objetividad. Finalmente, trataremos de entender la tarea del capítulo de la "Autoconciencia" como un intento de ofrecer justo tal explicación de la subjetividad. Ahora pasemos a lo específico de la dialéctica de la "La percepción".

El problema con el primer criterio de objetividad de la conciencia natural fue que proponía una particularidad, un dado inmediato, el cual continuamente colapsaba en un universal pensado, un esto, aquí, ahora. Este criterio terminó siendo totalmente vacío, ya que era incapaz de designar ninguna cosa particular como un objeto de la experiencia. El tema central para la audiencia filosófica era que lo inevitable de los términos universales en la explicación dada por la conciencia implicaba el papel esencial y constitutivo del sujeto en la determinación de la objetividad. Pero para la conciencia, que no alcanza a ver el significado completo de la universalidad, el problema puede remediarse simplemente encontrando una categoría más específica o determinada. Para crear este nuevo criterio, la conciencia natural debe proponer su Noción de un objeto más preciso y más determinado con el propósito de evitar que se deslice hacia un universal vacío. Para definir una cosa específicamente y así distinguirla de otra, debe enumerarse su conjunto exclusivo de propiedades el cual se percibe empíricamente. Por lo tanto, el nuevo criterio de objetividad —el uno y los muchos— y un nuevo objeto que corresponda a este criterio —una cosa con un conjunto de propiedades[42]— son dados a la percepción. La categoría clave aquí puede considerarse conceptualmente de diferentes maneras —unidad y pluralidad, uno y muchos, etc.—. El tema clave en este capítulo es la identidad del objeto como opuesto a la pluralidad de sus propiedades. Una vez más, el punto importante es que la conciencia particular sigue creyendo que el objeto es independiente y plenamente determinado en sí mismo, en este caso, como idéntico en sí mismo, sin que la conciencia natural juegue ningún papel en su determinación.

En esta sección, Hegel emplea un lenguaje inusitadamente claro para describir el criterio del conocimiento que aquí es relevante. Él dice de la conciencia natural: "Su criterio de verdad es, por tanto, *la igualdad consigo*

42 *PhS*, § 112; *PhG*, 71; *FdelE*, 71.

mismo y su comportamiento aprehenderse como igual a sí mismo".[43] Hegel designa sin ambigüedades el papel clave que juega aquí el criterio de la verdad y la objetividad. Con "identidad", parece decir la unidad que constituye a un objeto, un objeto a pesar de la diversidad de propiedades que se le atribuyen. A continuación, tendremos que examinar esto con más detalle. Está en contra de este criterio de la identidad del objeto con propiedades que la conciencia natural no medirá su percepción del objeto.

La Noción: la cosa con propiedades (§§ 111-116)

Comenzamos la dialéctica de "La percepción" de la misma manera que lo hicimos con la dialéctica de "La certeza sensible", a saber, con los dos términos, sujeto y objeto, opuestos entre sí. El objeto, igual que en el capítulo de "La certeza sensible", tiene en principio prioridad en la relación, ya que el objeto es autónomo y está determinado en sí mismo. Como vimos, esta concepción del objeto como fundamental o verdad es lo que se conoce como el momento en sí. Hegel describe la relación así: "Lo uno determinado como lo simple, el objeto, es la esencia, a lo que es indiferente el hecho de que sea percibido o no; ahora bien, el percibir como el movimiento es lo inconstante, que puede ser o también no ser, y lo no esencial".[44] Por lo tanto, de acuerdo con la Noción de todo el capítulo de la "Conciencia", el objeto aún por definir es nuevamente considerado el elemento esencial en la relación. La conciencia natural, como realista ingenuo, sigue sin reconocer plenamente el papel que desempeña en la determinación de la objetividad y, por consiguiente, aún trata de pensar los objetos como determinados en sí mismos. También sigue considerándose como un observador pasivo que no lleva a cabo ningún papel en la formación de la verdad o de la objetividad: "La conciencia, en cuanto esta cosa es su objeto, se determina como conciencia percipiente; *sólo* que tiene que *captar* este objeto y comportarse como pura aprehensión; lo que así obtiene es lo verdadero. Si la conciencia pusiera algo de su parte en esta aprehensión modificaría la verdad con lo que añadiese u omitiese".[45] La cosa existe por sí misma, sea percibida o no, y la conciencia no hace nada para darle forma. Hegel aquí juega con el verbo alemán *wahrnehmen*, el cual significa "percibir". Literalmente *wahr* + *nehmen* significa "tomar la verdad", lo cual,

43 *PhS*, § 116; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.
44 *PhS*, § 111; *PhG*, 71; *FdelE*, 71.
45 *PhS*, § 116; *PhG*, 73; *FdelE*, 74.

en interpretación de Hegel, implica la recepción pasiva del dato sensorial (como en el modelo clásico implícito) sin que el sujeto añada nada o reordene la información recibida. Por eso, el objeto está predeterminado. Éste es el presupuesto durante todo el capítulo de la "Conciencia", sin tener en cuenta los modelos del objeto específico que son examinados.

La dialéctica de "La percepción" sigue la verdad bajo problemáticos intentos de pensar consistentemente la relación de la cosa con una pluralidad de propiedades. Las propiedades surgen del intento de la conciencia natural por determinar sus objetos más específicamente. Al final de la dialéctica de "La certeza sensible", terminamos sin particulares inmediatos y sólo con universales mediadores y vacíos. Justo en este punto comenzamos "La percepción". Después del "esto" de "La certeza sensible" y con la nueva Noción de objetividad somos capaces de identificar un universal y una propiedad. El objeto que corresponde a esta nueva Noción de objetividad es lo que Hegel llama la "cosa" con propiedades.[46] Él describe el origen de las propiedades así: "Pero el ser es universal porque tiene en él la mediación o lo negativo; en cuanto *expresa* esto en su inmediatez, es una propiedad *distinta, determinada*. Con ello se ponen al mismo tiempo *muchas* propiedades de éstas, la una negativa de la otra".[47] Aunque sin duda el lenguaje es denso, el argumento parece ser algo como lo siguiente: de la universalidad vacía del objeto de "La certeza sensible" somos capaces de derivar una propiedad universal. En "La certeza sensible" nos ocupamos del ser puro, indiferenciado y en aquel punto esto fue *ipso facto* imposible. Pero aquí en "La percepción", el ser es diferenciado o, como Hegel dice: "La percepción tiene en su esencia la *negación*, la diferencia o la multiplicidad".[48] Así, por primera vez, somos capaces de identificar una propiedad de este ser puro. Pero del mero hecho de que la propiedad sea un determinante, otras propiedades se generan de compararlas y contrastarlas y de este modo constituyen la determinación de las propiedades particulares como una propiedad. Así que ahora tenemos una serie de propiedades contrastadas y mutuamente determinadas.

Pero no podemos tener una serie de propiedades que no sean propiedades de alguna cosa. No tiene sentido hablar de la propiedad "rojo" sin hablar del objeto al que pertenece, es decir, el carro rojo o el globo rojo. El objeto que surge como la universalidad simple es el medio de estas numerosas

46 Véase *Propaedeutic*, §§13-14; *Werke*, vol. 4, 114-115. Véase *EL*, §§ 124-125; *Enz.*, 118.
47 *PhS*, § 113; *PhG*, 72; *FdelE*, 72
48 *PhS*, § 112; *PhG*, 71; *FdelE*, 71.

propiedades. "Este médium universal abstracto, que puede ser llamado la *coseidad* en general o la *esencia pura*, no es sino el *aquí* y el *ahora*, tal como se ha mostrado o sea como un *conjunto simple* de muchos".[49] Por lo tanto, el objeto surge de las propiedades y sirve a la función de unificarlas. Hegel refiere esta concepción del objeto con otro extraño neologismo, el "uno". El objeto es un "uno" abstraído de las propiedades particulares. Esta Noción de una cosa como un "uno" se contrapone a la idea de una cosa como si fuera meramente una colección de propiedades, las cuales Hegel llama el "también".[50] El objeto es un "también" en cuanto que se compone y es esencialmente más que la diversidad de propiedades. Hegel usa el ejemplo de un grano de sal: "Esta sal es un aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca y es *también* de sabor salino, y es *también* de forma cúbica, posee *también* determinado peso, etc.".[51] De este modo, la Noción del "también" enfatiza la pluralidad de propiedades (la multiplicidad) del objeto, mientras que el "uno" enfatiza la unidad del objeto abstraída de las propiedades (aquí[52] y en la sección de la "Fuerza y entendimiento", Hegel ocasionalmente llama "materia" (*Materien*) a las propiedades).[53] Entonces el "uno" y el "también" son los dos aspectos de la cosa con propiedades o sustancia y accidente en este modelo de objetividad, tal como el "aquí" y el "ahora" fueron los dos aspectos del "esto". En este momento, las propiedades existen en y por sí mismas, sin depender del sujeto (como lo consideramos usualmente, por ejemplo, las propiedades secundarias). Las propiedades pertenecen al objeto mismo y el sujeto no juega ningún papel en la relación entre ellas. Por eso, la conciencia natural percibe un objeto más determinado que en la sección anterior, pero fracasa al ver que su Noción de una propiedad de una cosa concreta tiene presupuestos cognitivos; una propiedad o una cosa, por sí mismas y separadas, nunca son dadas en la experiencia.

La Noción del "uno" y el "también" pueden ilustrarse por medio de las categorías hegelianas básicas de identidad y diferencia. Para que un objeto sea determinado, debe tener estos dos aspectos: debe ser *idéntico* a sí mismo

49 *PhS*, § 113; *PhG*, 72; *FdelE*, 72.

50 Véase Cook "Sprache und Bewußtsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes*": 122-123.

51 *PhS*, § 113; *PhG*, 72; *FdelE*, 72.

52 Empezando con *PhS*, § 115; *PhG*, 73; *FdelE*, 73.

53 Véase Wim van Dooren, "Der Begriff der Materie in Hegels *Phänomenologie des Geistes*", *Hegel-Jahrbuch* (1976): 84-89; Lucio Colletti, "Hegel un die Dialektik der Materie", *Neue Hefte für Philosophie* 10 (1976): 1-19. Hegel retoma este concepto de nuevo en *PhS*, § 251; *PhG*, 144; *FdelE*, 155-156; Ver también, *EL*, § 126; *Enz.*, 119.

y *diferente* de otras cosas. Todo objeto determinado tiene una auto-relación, es decir, una de identidad o, en otras palabras, es sólo lo que es. Esto es lo que Hegel llama el "uno": "Lo uno [...] se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro".[54] Pero todo objeto determinado también tiene una relación de diferencia con otras cosas; en otras palabras, por virtud del ser del objeto dado que éste es, *no* es éste el mismo que otras cosas. Esto es lo que Hegel llama el "también". El "también" representa el objeto en su aspecto de la pluralidad de propiedades existentes; el objeto se distingue de este modo de otras cosas. Por ejemplo, podemos distinguir un libro de un globo diciendo que el globo es rojo y el libro no. Esta distinción del objeto de otros objetos es una distinción que no determina la coseidad: "Lo blanco es sólo por oposición a lo negro, etc., y la cosa es un uno precisamente porque se contrapone a otras".[55] Este libro es, pues, sólo este libro (identidad), pero no es esta silla (diferencia). Todos los objetos son determinados por la relación dialéctica entre estas categorías.

La experiencia de la conciencia

• El momento en sí: la cosa (§117)

Hegel señala que la Noción de la objetividad aquí en "La percepción" está completa cuando escribe: "En el conjunto de estos momentos se consuma la cosa como lo verdadero de la percepción, en la medida en que es necesario desarrollarlo aquí".[56] La combinación de los dos aspectos, el "uno" y el "también", constituye totalmente la Noción en el nivel de "La percepción", la cual Hegel llama "coseidad". El escribe: "Esta relación de dicha universalidad [sensible] con los momentos esenciales puros es la que consuma la *cosa*".[57] Aquí el objeto es considerado como una cosa, por la cual Hegel entiende una sustancia con accidentes o un objeto con propiedades. La "universalidad" se refiere a la unidad del objeto, el "uno" y los "momentos esenciales" se refieren a sus propiedades (el "también"). Con el modelo completo del objeto, damos un paso atrás y lo examinamos en cuanto a su consistencia comparando la Noción de objetividad con la experiencia de la conciencia natural del objeto. Hegel escribe, dirigiéndose a la audiencia filosófica: "Veamos ahora, qué experiencia hace la conciencia en su percibir real. Esta experiencia se contiene

54 *PhS*, § 114; *PhG*, 73; *FdelE*, 73.
55 *PhS*, § 120; *PhG*, 76; *FdelE*, 76.
56 *PhS*, § 115; *PhG*, 73; *FdelE*, 73.
57 *PhS*, § 115; *PhG*, 73; *FdelE*, 73.

ya *para nosotros* en el desarrollo ya dado del objeto y del comportamiento de la conciencia con respecto a él y será solamente el desarrollo de las contradicciones presentes en él".[58] Este pasaje es paralelo a uno de "La certeza sensible",[59] donde Hegel anuncia a la audiencia filosófica que ha terminado de exponer la Noción y el comienzo de su crítica o su análisis dialéctico. Ahora, la tarea consiste en aplicar la dialéctica y ver si la experiencia del objeto coincide con la Noción de la objetividad.

La conciencia natural, al examinar su experiencia del objeto, descubre que su concepción del "uno" y el "también" no puede pensarse consistentemente. Comenzamos con los problemas obvios del "uno", es decir, la identidad simple que existe detrás de las propiedades. La Noción de un "uno" puro o una unidad esencial cuyas propiedades son sólo accidentales o inesenciales es indeterminada. Hegel escribe: "El objeto que yo capto se ofrece como un *puro uno;* mas yo descubro también en él la propiedad que es *universal,* pero que, por serlo, rebasa la singularidad".[60] Como en "La certeza sensible", esperamos ser capaces de identificar una cosa individual, por ejemplo, un globo. En este globo, noto una propiedad universal como "rojo". Rojo es universal en cuanto que puede aplicarse a cualquier otra cosa, por ejemplo, carros rojos, vagones rojos, etc., y, así, "rebasa la singularidad" del objeto, de tal manera que no permite identificar este globo rojo. Hegel continúa: "Por tanto, el primer ser de la esencia objetiva como un uno no era su verdadero ser; y, siendo el *objeto* lo verdadero, la no-verdad cae en mí, y la aprehensión no era acertada".[61] En el momento en sí de la dialéctica, el objeto siempre es lo esencial y la verdad, mientras que el sujeto es algo innecesario y superfluo. Por lo tanto, el sujeto simplemente comete un error al entender el objeto y su relación con su propiedad. Éste es el elemento de la "ilusión" (*Täuschung*) que aparece en el subtítulo de la sección. Hegel escribe: "Siendo el objeto lo verdadero y lo universal lo igual a sí mismo, y la conciencia, en cambio, lo variable y lo no esencial, a ésta puede ocurrirle que aprehenda el objeto de un modo inexacto e incurra en ilusión. El que percibe tiene la conciencia de la posibilidad de la ilusión".[62] Así, la "ilusión" no se entiende en el sentido de algún truco o engaño intencional sino que se refiere al simple hecho del error de la percepción.

58 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.
59 *PhS*, § 94; *PhG*, 64; *FdelE*, 64.
60 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.
61 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.
62 *PhS*, § 116; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.

El objeto y sus propiedades son todavía la verdad, pero deben hacerse algunos ajustes. Hegel afirma: "La *universalidad* de la propiedad me obliga a captar la esencia objetiva más bien como una *comunidad* en general".[63] La universalidad de la propiedad rojo establece implícitamente un grupo o "comunidad" de objetos que comparten esta propiedad. El globo rojo pertenece a este gran grupo, pero todavía no puede identificarse, ya que todo lo que hemos hecho es reducir el campo de todos los objetos que poseen esta propiedad. Hegel escribe: "Percibo, además, la propiedad como *determinada*, contrapuesta a otra y que la excluye".[64] Esta comunidad de objetos es hasta cierto punto exclusiva, en la medida en que se opone a otro grupo de objetos con propiedades que se contraponen al "rojo", por ejemplo, el grupo de objetos con la propiedad "verde" (por el momento, podemos asumir que verde y rojo son mutuamente excluyentes y no pueden ocurrir en el mismo objeto en la forma en que estrictamente lo cúbico y lo esférico son mutuamente excluyentes). Hegel continúa: "Por tanto, no aprehendía acertadamente la esencia objetiva cuando la determinaba como una *comunidad* con otras o como la continuidad, y debo más bien, en gracia a la *determinabilidad* de la propiedad, separar la continuidad y poner aquella esencia como uno excluyente".[65] Así, es un error considerar el grupo de objetos que poseen la propiedad "rojo" sólo con la categoría de identidad o comunidad, ya que no sería suficiente el color "rojo", necesitaría otras propiedades que se contrapongan y sean exclusivas, por ejemplo, el verde con el que se contraste (en un universo compuesto únicamente de objetos rojos, no habría "rojo", ya que no habría ningún concepto de color en general. El rojo es mediado por otros colores que permiten compararlo y contrastarlo. Del mismo modo que nuestra concepción de números individuales está determinada por otros números. No tenemos concepción del número cinco sin una concepción del número cuatro y seis. En un universo compuesto con únicamente un número, no existiría el concepto de número). De este modo, el globo, igual que los otros objetos del grupo, excluye de sus propiedades esenciales aquello que lo contrapone con "rojo".

Hegel continúa: "En el uno separado encuentro muchas propiedades de éstas que no se afectan unas a otras, sino que son indiferentes entre sí".[66] En el

63 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.
64 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.
65 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.
66 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.

objeto, el globo, encuentro otras propiedades, tales como "esférico", "ligero", etc., las cuales no se contraponen con "rojo". Sólo ciertas propiedades son contradictorias, a saber, en este caso otros colores, pero el resto son mutuamente indiferentes y no lógicamente contradictorios al ser inherentes en el mismo objeto. Hegel escribe: "Por tanto, no percibía acertadamente el objeto cuando lo aprehendía como *excluyente*".[67] El objeto sólo es exclusivo frente a las propiedades contradictorias, pero no hay contradicción involucrada con todas las otras propiedades que pueden coexistir en armonía. Él continúa: "Sino que así como antes sólo era continuidad en general, ahora es un médium *común* universal en el que muchas propiedades, como *universalidades* sensibles, son cada una para sí y, como *determinadas*, excluyen a las otras".[68] Nuestro "objeto" se ha convertido en el medio universal de la suma total de todas las propiedades universales no contradictorias (incluyendo "rojo"). Las propiedades siguen siendo determinadas, ya que ellas excluyen sus contrarios, pero está claro que el "objeto" así concebido es indeterminado e inimaginable. Hegel escribe: "Pero, aun con esto, lo simple y lo verdadero que yo percibo no es tampoco un médium universal, sino la *propiedad singular* para sí, pero que así no es ni propiedad ni un ser determinado; pues ahora no es en un uno ni tampoco en relación con otros".[69] No podemos concebir un objeto en este sentido, puesto que simplemente se selecciona cualquier propiedad al azar para asociarla con el objeto. Pero la unidad del objeto ya no está presente. Claro que el objeto se desvanece con una concepción tan vaga de objetividad y nos quedamos con una pluralidad de propiedades universales determinadas.

A continuación, pasamos al análisis de la dialéctica de Hegel del "también", la concepción del objeto en términos de sus propiedades individuales abstraídas de su unidad. Él escribe: "Pero propiedad sólo lo es en el uno, y determinada solamente en relación con otros".[70] Como vimos antes, necesitamos propiedades distintas y opuestas para determinarlas, pero tan pronto como están determinadas, nos lleva a la fragmentación del objeto. Sin embargo, una propiedad es sólo una propiedad cuando pertenece a un objeto o le es inherente. No tiene sentido hablar de una propiedad que flote libremente y que no sea propiedad de alguna cosa, pero eso precisamente es lo que nos encontramos. Si las propiedades son inesenciales, entonces, el "uno" podría

67 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE*, 74.
68 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE*, 74-75.
69 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE.*, 75.
70 *PhS*, § 117; *PhG*, 74; *FdelE.*, 75.

tener cualquier conjunto de propiedades. Pero si esto es así, entonces, no está determinado, ya que no es *este* "uno" pero podría ser cualquier "uno". Por lo tanto, el "uno" no tiene propiedades reales y sin propiedades es indeterminado, ya que sin propiedades o marcas no puede compararse con otros "unos". Esto equivale a la misma cosa que el ser puro de "La certeza sensible", la cual terminó en la indeterminación: "Como este puro relacionarse consigo misma, ya no tiene en sí el carácter de la negatividad, permanece solamente como *ser sensible* en general; y la conciencia para la que ahora hay un ser sensible sólo es un suponer".[71] En cuanto que el "uno" no tiene propiedades, sólo tiene auto-relación (y no relación con otros objetos), de tal modo que es tan solo un "ser sensible en *general*" y no puede identificarse como un objeto individual. Pero la conciencia nuevamente quiere o intenta hablar de un objeto individual. Por eso, llegamos otra vez al sujeto. El "también" igual colapsa, ya que éste es las propiedades fundamentales y esenciales, entonces, la dificultad está en encontrar la unidad o el "uno" que las une. Si la cosa es sólo la colección de propiedades x, y, z, entonces, no tenemos cosas esenciales reales, sino una colección de propiedades x, y, z que no nos dice realmente que es la cosa; la proposición repite lo que ya sabemos, que la cosa, sea cual sea, tiene ciertas propiedades. Por eso, desde cualquier conjunto de propiedades no se puede derivar una cosa unitaria y que no se defina tautológicamente.

En el desglose de la primera etapa de "La percepción", nosotros, la audiencia filosófica, vemos que una vez más la auto-referencia vuelve al papel del sujeto y su capacidad cognoscitiva en la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto. Un objeto en este sentido de objeto con propiedades nunca es dado por sí en la experiencia, sino que en la percepción encontramos sólo un grupo de propiedades yuxtapuestas de cierto modo. La Noción de un objeto o sustancia como autounificado es parte de nuestra capacidad intelectual y no algo que pueda inferirse de cualquier número de propiedades. En un conjunto infinito de propiedades percibidas, nunca se encontraría la coseidad unificada, ya que es un concepto universal y no una simple percepción. Además, la misma capacidad para identificar propiedades, tales como "rojo", "esférico", etc., también implica términos universales. Para identificar la propiedad "rojo", se debe tener un concepto de ella con el que se pueda comparar el rojo en la percepción. Por consiguiente, una condición necesaria para la mera identificación de propiedades individuales es un conjunto de categorías universales o conceptos por medio de los cuales puedan identificarse y

71 *PhS*, § 117; *PhG*, 74-75; *FdelE*, 75.

ordenarse las percepciones individuales. No obstante, la conciencia natural todavía no se ha percatado de esto. Para la conciencia natural todavía existe el objeto externo (y así la coseidad autounificada no es un concepto mental sino una cosa objetiva) y el problema consiste simplemente en su percepción. Ciertas propiedades, especialmente las propiedades secundarias, parecen depender del sujeto y así en este nivel el sujeto juega un papel al conformar la lista completa de las propiedades de una cosa, pero no es cuestionada la Noción de una cosa idéntica, autodeterminada con propiedades. Por lo tanto, la conciencia natural trata de resolver el problema cambiando al sujeto como el unificador de las propiedades.

• El momento para sí: el sujeto perceptor (§§ 118-122)

Ahora en la segunda etapa, aunque el objeto individual externo todavía existe, el momento esencial de la relación es el sujeto. Hegel nos dice que el movimiento dialéctico que acabamos de ver se repite: "La conciencia vuelve, pues, a recorrer necesariamente este ciclo, pero, al mismo tiempo, no lo recorre ya del mismo modo que la primera vez".[72] Esta vez, como Hegel expone, el objeto de la percepción es "reflejado en el sujeto". En otras palabras, ahora se cree que el sujeto lleva a cabo un papel clave en la relación, a saber, que él hace posible la percepción. Hegel escribe: "Y así, encontramos ahora, como ocurría en la certeza sensible, que se hace presente en el percibir el lado de que la conciencia se ve de nuevo empujada hacia sí misma".[73] Este pasaje es paralelo al pasaje de "La certeza sensible", donde Hegel escribe: "La certeza sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que se ha limitado a replegarse en el yo".[74] Ahí, la conciencia natural intenta verse a *sí misma* como la fuente de la particularidad y singularidad del objeto. Aquí en "La percepción", del mismo modo cree que "*cae en ella*, evidentemente, la verdad, como verdad del *percibir*".[75] En un intento de volver consistente la Noción de objetividad, la conciencia natural plantea alternativamente uno de los aspectos conflictivos del objeto —el "uno" y el "también"— dentro de sí misma, en cuanto que el sujeto es imprescindible como la estructura esencial del objeto.

72 *PhS*, § 118; *PhG*, 75; *FdelE*, 75.
73 *PhS*, § 118; *PhG*, 75; *FdelE*, 75.
74 *PhS*, § 100; *PhG*, 66; *FdelE*, 66.
75 *PhS*, § 118; *PhG*, 75; *FdelE*, 75.

La conciencia natural percibe primero el objeto como un "uno".[76] A continuación, se señala que carece de sentido si no atribuimos propiedades universales a cualquier cosa. La conciencia natural reconcilia esta contradicción mediante la atribución de las propiedades: "Esta cosa, de hecho, sólo es blanca puesta ante *nuestros ojos* y es *también*, de sabor salino en contacto con *nuestra* lengua, y *también* de forma cúbica cuando *nosotros* la tocamos, etc.".[77] Por eso, se cree que el sujeto perceptor constituye el medio en el que las propiedades son inherentes: "Somos nosotros, por consiguiente, el médium *universal*, en el que estos momentos se separan y son para sí".[78] Este pasaje es paralelo al de "La certeza sensible", donde Hegel escribe: "La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi *vista*, de mi *oído*, etc.".[79] Las facultades perceptivas del sujeto son consideradas esenciales para apropiarse del objeto. El objeto es en y por sí un "uno" y las diversas propiedades corresponden al ámbito del sujeto y no son propiedades contrapuestas. Somos el medio universal, el cual contiene las propiedades universales que existen independientemente de otro.

Una vez más, este momento positivo es negado. Una cosa está determinada sólo cuando tiene un conjunto de propiedades opuestas a otra cosa con un conjunto diferente de propiedades. El argumento de Hegel es como sigue: "[La cosa] excluye [a las demás] por la *determinabilidad*. Así, pues, las cosas mismas son *determinadas en* y *para sí*; tienen propiedades mediante las cuales se diferencian de las demás".[80] El problema es que, cuando las propiedades del "uno" son atribuidas al perceptor y no al objeto, entonces, el objeto mismo es despojado de la cosa misma que necesita para la determinación. Hegel elocuentemente expone el resultado así: "Y por el hecho de ser un uno es más bien igual a todas".[81] Sin ninguna propiedad para distinguirla, el "uno" es otro universal vacío igual que el esto. Nuevamente, con el análisis de la dialéctica surgen las presuposiciones necesarias del papel del sujeto en la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto. La cosa que existe como una unidad privada de propiedades es claramente una construcción conceptual y no un objeto de experiencia. Por lo tanto, la conciencia natural debería apelar al papel constitutivo de sí misma como sujeto para dar cuenta del objeto,

76 *PhS*, § 119; *PhG*, 75; *FdelE*, 76.
77 *PhS*, § 119; *PhG*, 75; *FdelE*, 76.
78 *PhS*, § 119; *PhG*, 75-76; *FdelE*, 76.
79 *PhS*, § 101; *PhG*, 66; *FdelE*, 66.
80 *PhS*, § 120; *PhG*, 76; *FdelE*, 76.
81 *PhS*, § 120; *PhG*, 76; *FdelE*, 76.

pero esto es precisamente lo que no es permitido bajo su premisa de que el objeto es predeterminado.

Ahora se asume exactamente la estrategia opuesta y la conciencia natural debe otra vez atribuir las propiedades al objeto para preservarlo. Este nuevo objeto es ahora el "también", es decir, el medio con muchas propiedades. El perceptor debe atribuir la unidad del medio a sí mismo y no al objeto, ya que en el caos de las propiedades no puede percibirse unidad. Hegel describe este proceso en el pasaje siguiente: "Este momento es *unidad* de la cosa consigo misma, que excluye de sí la diferencia; es, por tanto, esta unidad la que la conciencia tiene que asumir, pues la cosa misma es la *subsistencia de múltiples propiedades distintas e independientes*".[82] Así, las propiedades son atribuidas al objeto en sí, pero la unidad del objeto debe ser inherente al sujeto. Lo que nos queda una vez más es simplemente las propiedades universales mutuamente exclusivas, la cosa es sólo una propiedad universal: "*En cuanto* blanca [la cosa] no es cúbica, y *en cuanto* es cúbica y también blanca, no es de sabor salino, etc.".[83] Por lo tanto, sólo el trabajo de la conciencia propone una unidad de estas propiedades independientes y diversas, y así de hecho las propiedades son independientes y externas; esta unidad, postulada por el sujeto, no es esencial. Por ello, la cosa colapsa y nos quedamos con la diversidad de propiedades. Una vez más, la clave es la presuposición de un mundo autónomo externo. A pesar de que aquí la conciencia admita que el sujeto lleva a cabo un papel en la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto, fracasa al considerar este papel como constitutivo y aferrarse a la concepción de que existen propiedades independientes externas aparte del sujeto.

En este momento, la conciencia natural reflexiona sobre las dos últimas etapas y advierte que son el reflejo de la otra. En primer lugar, el objeto era la unidad verdadera y las propiedades existían sólo para el sujeto perceptor, y cuando se mostró que esto era inadecuado, entonces, las propiedades se convirtieron en lo esencial y la unicidad o la unidad fue impuesta por el sujeto. Dicho de otro modo, en primer lugar, el "uno" era un hecho sobre el mundo y el "también" era lo que el sujeto imponía, y cuando esto resultó insostenible, el "también" fue un hecho sobre el mundo y el "uno" estaba del lado del sujeto. Hegel describe esta conciencia como sigue: "Si ahora volvemos la vista atrás para ver lo que la conciencia asumía antes y lo que asume ahora, lo que antes atribuía a las cosas y ahora se atribuye a sí, resulta que la conciencia hace

82 *PhS*, § 121; *PhG*, 76; *FdelE*, 77.
83 *PhS*, § 121; *PhG*, 76; *FdelE*, 77. Véase *SL*, 420, 423; *WL* I, 520, 524.

alternativamente tanto de sí misma como también de la cosa el *uno* puro y sin multiplicidad como un *también* disuelto en materias independientes".[84] Cuando la conciencia reflexiona en este reflejo de los últimos dos movimientos, se da cuenta de que la unidad de la cosa y sus propiedades no pueden estar separadas, con un miembro del lado del sujeto y el otro, del lado del objeto. Ahora, la conciencia cree que ve una salida al dilema poniendo ambos términos —la unidad de la cosa (el "uno") y sus propiedades (el "también")— entre el sujeto y el objeto, sin que tenga uno prioridad en la relación.

• El momento en y para sí: el momento del contacto perceptual (§§ 123-129)

Este descubrimiento constituye la tercera etapa de la dialéctica, ya que aquí la conciencia natural se da cuenta de que se encuentra en una relación con el objeto de percepción y que su percepción está ligada con aquella relación. Hegel expone esta conclusión de esta manera: "Se da, así, la experiencia de que la cosa se *presenta para la conciencia* que la aprehende de un determinado modo, pero, *al mismo tiempo*, es fuera del modo como se ofrece y *reflejada en sí*".[85] Ahora llegamos a la tercera etapa, la cual Hegel indica diciendo: "La conciencia ha salido, pues, también de este segundo modo de comportarse en la percepción".[86] En la tercera etapa, la conciencia natural advierte que la objetividad no está determinada sólo por una cosa en el mundo o por ella misma como sujeto sino por la interacción entre los dos. Como Hegel lo expone: "El objeto es para ella todo este movimiento que antes se distribuía entre el objeto y la conciencia".[87] Este momento es paralelo a la tercera etapa del capítulo de "La certeza sensible", en el cual la conciencia natural llegó a considerar la relación de ambos aspectos de la certeza sensible como la verdad: "Por donde llegamos al resultado de poner la *totalidad* de la certeza sensible misma como su *esencia*, y no ya sólo un momento de ella".[88] Por eso, en esta etapa final de "La percepción", como en la etapa final de "La certeza sensible", ambos momentos colapsan bajo una unidad.

Esta concepción de la cosa con propiedades también se descompone de una manera que apunta al papel del sujeto como una presuposición de la autodeterminación completa de la Noción sujeto-objeto. Ahora, el "uno", es

84 *PhS*, § 122; *PhG*, 77; *FdelE*, 77.
85 *PhS*, § 122; *PhG*, 77; *FdelE*, 77.
86 *PhS*, § 123; *PhG*, 77; *FdelE*, 77.
87 *PhS*, § 123; *PhG*, 77; *FdelE*, 77-78.
88 *PhS*, § 103; *PhG*, 67; *FdelE*, 67.

decir, la unidad esencial de la cosa y el "también", la pluralidad de propiedades, son ambas igual de importantes, ninguna tiene prioridad sobre la otra. Sin embargo, la Noción misma de un objeto predeterminado, independiente es contradictoria. Como vimos anteriormente, el "uno", como el concepto más esencial de los dos, se desvanece debido a su indeterminación, así también aquí el "uno", como un concepto en la misma situación que el "también", se desvanece del mismo modo. Se cree que el "uno" existe por su propia cuenta, sin embargo, vemos que, igual que en la "La certeza sensible", el "uno", como el ser puro, no tiene manera de distinguirse de cualquier otra cosa, ya que no tiene propiedades y no está determinado. Cualquier objeto sólo puede definirse en contraste con otras cosas que estén en relación con él: "Ahora bien, es cosa o lo uno que es para sí sólo en cuanto no se halla en esta relación con otras".[89] En cuanto que el "uno" carece de propiedades, tiene que encontrase solo sin relación con los otros. Pero cuando el "uno" sin propiedades se opone a otros objetos, su diferencia no se establece, sino su *continuidad* o *identidad* con los demás objetos. El "uno" sin propiedades carece de los medios por los cuales podría diferenciarse de otros. Por eso, la cosa o el "uno" se desvanece y nos quedamos con una cantidad de propiedades.

No importa si el "uno" es considerado el miembro esencial o el inesencial del dualismo. Independientemente de cómo la conciencia natural ordene las variables, el "uno" sigue siendo una Noción contradictoria, mientras la conciencia natural siga aferrándose a la creencia de que es otro externo predeterminado. En primer lugar, la conciencia no podrá darle sentido al "uno" hasta considerar que realiza el papel constitutivo en la formación de este concepto. La dialéctica ha mostrado que, aunque el "uno" universal nunca es conocido en la experiencia, su retorno constante implica que constituye una parte necesaria del pensamiento humano y de la autodeterminación del pensamiento. Sin embargo, esto es precisamente lo que no ve la conciencia natural. Sólo la audiencia filosófica comprende (y no la conciencia natural) que la unidad idéntica a sí misma de la sustancia o la coseidad es un concepto mental y no el resultado de un objeto de percepción.

El concepto del "también" o de la pluralidad de propiedades sufre la misma suerte. No es una cuestión acerca de si el "también" tiene prioridad en la relación o no. El punto es que la habilidad para reconocer una propiedad empírica presupone conceptos universales específicos. Estos conceptos universales, por ejemplo, rojo, esférico, etc., constituyen la condición necesaria

89 *PhS*, § 125; *PhG*, 78; *EdelE*, 79.

para la posibilidad de encontrar algún "otro" en la percepción que posee estas propiedades. Por eso, estas propiedades universales son constitutivas de la experiencia y no existe "otro" en el sentido de que haya una propiedad predeterminada e independiente que sea simplemente dada al perceptor. La conciencia natural no considera que esto sea correcto y todavía insiste en que hay un otro externo

Observaciones finales (§§ 130-131)

El resultado del capítulo de "La percepción" es el análisis del uno y los muchos como el criterio de la objetividad. El resultado, como en "La certeza sensible", es la universalidad indiferenciada e indeterminada, la cual es precisamente lo opuesto de la singularidad del objeto que la conciencia natural cree que podría alcanzar al atribuirle propiedades. Hegel escribe: "Lo verdadero, que debe ser ganado mediante esta lógica del percibir, resulta desde uno y el mismo punto de vista lo contrario y tiene como su esencia la universalidad carente de toda distinción y determinación".[90] Lo uno y los muchos no es mejor que el ser puro para la determinación de la objetividad. Fracasa la concepción ingenua de la conciencia natural acerca de objetos con propiedades, determinados completamente y autónomos, porque implica conceptos universales (por ejemplo, la coseidad unificada en sí misma), los cuales, de hecho, no son objetos de percepción. Por lo tanto, estos conceptos que la experiencia perceptual presupone apuntan hacia el papel constitutivo del sujeto en la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto. Pero la conciencia natural todavía sigue sin entender esta implicación y se aferra a la idea de un objeto individual autodeterminado. Cuando esto se convierte en un problema, la conciencia natural se adscribe un papel meramente formal en la conformación de los datos empíricos sin poner en cuestión la existencia ontológica del objeto mismo. Ahora se produce un nuevo criterio más allá de la percepción para construir una concepción consistente de la pretensión realista. Esto sucede en el importante capítulo de la "Fuerza y entendimiento", donde se plantea que un fundamento de la experiencia determina los objetos de la percepción a nivel de la causa y la consecuencia.

En "La percepción" como en "La certeza sensible", la dialéctica de lo universal y lo particular es lo fundamental. Como vimos en "La certeza sensible", lo particular era el objeto de los sentidos, el cual sólo podía describirse por

90 *PhS*, § 130; *PhG*, 80; *FdelE*, 80.

los términos universales, es decir, el "esto". En "La percepción", la dialéctica de lo universal y lo particular es reinterpretada en términos de la sustancia y el accidente. Por un lado, la sustancia se cree que es un particular determinado por un conjunto de propiedades o materia que son particulares, pero, por otro lado, estas mismas propiedades son también términos universales —rojo, esférico, etc—. Como propiedades universales, no pueden definir o determinar ningún objeto individual, ya que ellas, como universales, mantienen algo en común con una serie de objetos. Existen muchos objetos que son rojos y por eso, cuando se dice que el objeto X tiene la propiedad rojo, no lo identifica como un particular. Sin embargo, si se abstraen estas propiedades, el objeto no tendría nada que lo determine, convirtiéndose también en un universal. Esto lo convierte en una unidad vacía, sin nada que lo distinga de otras unidades. Así, continúa la dialéctica de lo universal y lo particular.

La dialéctica de la mediación y la inmediatez también está presente. Aquí, la creencia es que los objetos son mediados o determinados por sus propiedades, las cuales están inmediatamente presentes en ellos. Aunque, como vimos, las propiedades individuales (por ejemplo, rojo), igual que los términos universales de "La certeza sensible" (el "aquí" y el "ahora"), son de hecho mediados, en este caso por otras propiedades contrapuestas. La propiedad del rojo no sería posible sin la existencia de propiedades opuestas tales como verde y azul, etc., igual que el "ahora" no es posible sin un antes, un después, etc. Nuevamente, un universo constituido sólo con el color rojo, en primer lugar, no tendría el concepto de color y, así, sería imposible usar rojo, como propiedad, para determinar cualquier objeto en tal universo. Por otra parte, el tema de la mediación también se refiere al sujeto que percibe. Las propiedades universales, como universales, no son conocidas en la experiencia. En la experiencia, percibimos una mancha roja, pero sólo es porque poseemos el concepto de rojo en nuestro aparato intelectual que podemos reconocer la mancha roja y podemos ordenar el grupo de cosas que entra en el concepto general "rojo". Por lo tanto, las propiedades no pueden estar inmediatamente en el objeto mismo, sino que son conceptos y, como conceptos, implican un papel constitutivo en el proceso de conocimiento del sujeto perceptor. Ésta es la concepción que la conciencia natural todavía no puede comprender.

III. Fuerza y Entendimiento: la "fuerza" y la "ley" (§§ 132-165)

Sin exageración, puede decirse que el capítulo de la "Fuerza y entendimiento" de la *Fenomenología* es una de las partes más oscuras en la argumentación filosófica de toda la tradición del idealismo alemán. Hegel parece pasar de un tema a otro o, con mayor precisión, de una metáfora a otra sin preocuparse por la estructura dialéctica, la cual en otros lugares se empeña en seguir. Las referencias históricas que constituyen el fondo de las posiciones que presenta y critica también son muy difíciles de localizar, como queda evidenciado por la lista extraordinariamente larga de nombres y teorías mencionadas por los comentaristas. De toda la confusión que rodea a esta sección, el problema más desconcertante y que permanece sin solución hoy en día es, sin duda, el de la transición entre la sección de la "Fuerza y entendimiento" y el capítulo de la "Autoconciencia". Hegel ofrece un análisis de las fuerzas suprasensibles y las leyes científicas en la sección de la "Fuerza y entendimiento", mientras que los temas y cuestiones que siguen en el capítulo de la "Autoconciencia" parecen completamente diferentes. Los problemas que Hegel trata en la "Autoconciencia" parecen tener poca relación con las cuestiones epistemológicas del capítulo de la "Conciencia". A pesar de la preocupación casi patológica de Hegel por la simetría, el ajuste y la unidad orgánica del sistema, pasa esta aparente incoherencia sin mayor explicación. Como se indicó antes, trataré de esbozar el vínculo entre estas dos secciones en términos de continuidad con los criterios de la Noción de sujeto-objeto, dentro del contexto donde el propósito es dar una explicación adecuada de la autodeterminación de aquella Noción.

Conviene dividir este capítulo, como los precedentes, en tres secciones. En la primera, Hegel introduce la Noción de fuerza como causa de la experiencia o como el objeto independiente de la conciencia. Este es el nuevo criterio de la conciencia natural y conlleva al concepto de mundo suprasensible. En la segunda sección, el movimiento es de la objetividad a la subjetividad, en el sentido de que el sujeto es pensado como si desempeñara un papel formal en la determinación de la Noción sujeto-objeto, aunque el objeto independiente todavía existe. En otras palabras, se mantiene el criterio de la causa, pero el ejemplo concreto cambia de la fuerza a una modalidad de explicación científico natural, tratando los términos explicativos que constituyen las leyes universales que pretenden explicar los fenómenos que componen el mundo. Así, las leyes explicativas están del lado del sujeto. En la tercera sección,

la conciencia natural llega a un punto donde su Noción de ley invoca una inversión de acuerdo a la cual aquello que aparece es, de hecho, lo opuesto de lo que realmente es. En esta tercera sección, Hegel presenta su famosa explicación del mundo invertido, la cual ha sido fuente de un gran interés para los comentaristas y, al mismo tiempo, de una gran confusión. En cada una de estas tres secciones veremos cómo funciona la categoría de causa, la cual determina el objeto en el nivel del entendimiento.

La conciencia natural aquí, como en "La certeza sensible" y "La percepción", todavía se aferra a la creencia en un objeto totalmente determinado e independiente. La forma del objeto se convierte en las fuerzas ocultas en el mundo suprasensible, después, en los objetos explicados por la ley científica y, finalmente, al mundo invertido. Sólo en la sección final deja la conciencia natural sus pretensiones realistas ingenuas y advierte que debe dar cuenta de ella misma en su intento de esclarecer exhaustivamente la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto. Ahora podemos volver al texto de Hegel y tratar de analizar el movimiento de la conciencia natural en un intento de entender la desconcertante sección de la "Fuerza y entendimiento" y la tan importante transición a la "Autoconciencia".

La Noción: "fuerza" y "materia" (§§ 132-136)

Para comprender el papel del capítulo de la "Fuerza y entendimiento" en la autodeterminación de sujeto y objeto, primero debemos entender la naturaleza del objeto y cómo difiere de los objetos de "La percepción". En "Fuerza y entendimiento", el objeto para la conciencia todavía es otro independiente, autodeterminado, como era en "La percepción", pero existe una diferencia significativa. Como es natural, el objeto en la conciencia perceptiva es captado a través de la facultad de percepción. En "Fuerza y entendimiento", el objeto sólo es accesible a través del pensamiento o el entendimiento. La transición de "La percepción" deja esto claro. Al final del capítulo de "La percepción", la conciencia natural llegó a la etapa donde su concepción del objeto era lo universal incondicionado. El objeto es incondicionado, ya que no tiene propiedades y así no tiene relación con nada más. Tuvo que ser purgado de todas las propiedades, puesto que resultó irrefutable la inconsistencia y las contradicciones en la relación entre el objeto y las propiedades y la relación entre las propiedades mismas. Terminamos solo con una concepción universal de unidad, la cual no podía encontrase en la percepción. Pero una vez que el objeto se desprendió de sus propiedades, se convierte en un universal incon-

dicionado, ya que no tiene cualidades determinadas. El objeto sin cualidades determinadas ya no es un objeto de percepción. Hegel dice: "En la dialéctica de la certeza sensible han desaparecido en el pasado, para la conciencia, el oído, la visión, etc., y como percepción la conciencia ha arribado a pensamientos que, no obstante, agrupa primeramente en lo universal incondicionado".[91] Este pasaje nos dice explícitamente que la transición de "La percepción" a "Fuerza y entendimiento" se caracteriza por un cambio en la naturaleza del objeto de la conciencia. En un pasaje similar de la *Lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel escribe: "Este universal que no puede aprehenderse por la conciencia como la verdad y lo esencial [...] Lo universal no es visto ni oído, su existencia sólo es para la mente".[92] En "La percepción", el objeto puede ser percibido porque podemos observar sus propiedades, pero en la "Fuerza y entendimiento", el objeto no es un objeto de percepción, sino un objeto del pensamiento. Hegel dice del objeto de la "Fuerza y entendimiento": "La verdad de la fuerza se mantiene, pues, solamente como el *pensamiento* de ella".[93] Esta oposición entre las facultades de la percepción y del pensamiento es precisamente lo que Hegel indica con el término "entendimiento" en el título de la sección.

Esta Noción de un objeto del entendimiento que se distingue de un objeto de percepción es lo que corresponde a la concepción de Hegel de la "fuerza", la cual es algo que está más allá del ámbito de los sentidos y la percepción, accesible sólo por medio de la facultad de pensar, es decir, éste es el pensamiento de la conciencia en su intento de explicar los fenómenos.[94] Así, la fuerza es la causa de la experiencia o lo *supra*sensible (*übersinnlich*). Aquí, con "suprasensible", Hegel quiere señalar el ámbito que está más allá o detrás de los sentidos o la percepción (lo cual examinamos ya en la sección de "La percepción"). Lo suprasensible es la esfera trascendente, la cual no puede ser alcanzada por los sentidos. Aunque la naturaleza del objeto ha cambiado a un objeto del entendimiento, no obstante, sigue siendo un objeto externamente independiente igual que en "La certeza sensible" y "La percepción". Esta concepción de la objetividad constituye el tema del capítulo completo de la "Autoconciencia".

Debemos tener cuidado de concebir correctamente el objeto del entendimiento. Cuando decimos que el objeto del entendimiento de la conciencia

91 *PhS*, § 132; *PhG*, 82; *FdelE*, 82.
92 *EL*, § 21, Observación; *Werke*, vol. 8, 78.
93 *PhS*, § 141; *PhG*, 87; *FdelE*, 88.
94 Véase *Propaedeutic*, §§ 18-19; *Werke*, vol. 4, 115-116.

es un objeto del pensamiento, no implica que el objeto exista sólo en el pensamiento ni que esté él mismo determinado por el sujeto o por el pensamiento. Más bien, significa que el objeto, el cual es independiente y tiene su propia existencia externa, es sólo accesible a la conciencia vía el entendimiento. El objeto en este nivel puede entenderse como algo similar a la cosa en sí. Para Kant, sólo percibimos representaciones (*Vorstellung*) o fenómenos que son representaciones de una cosa en sí, las cuales no podemos percibir, limitados por nuestras formas del conocimiento. Kant escribe sobre este tema: "En consecuencia [que] no podemos tener conocimiento de ningún objeto como cosa en sí misma, sino solamente en la medida en que sea objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno".[95] Así, para Kant, aunque nunca percibimos directamente la cosa en sí, sabemos cognitivamente que ellas deben existir como la causa de las representaciones que son percibidas. Por eso, el entendimiento, como la percepción, es tan sólo una facultad para apoderase de un objeto.

La conciencia natural es todavía inconsciente de su papel en la determinación del sujeto y el objeto, aunque esto es claro para el observador filosófico, en cuanto que los resultados de los movimientos dialécticos previos señalaban de forma inequívoca hacia el sujeto. Hasta este momento, la confianza implícita en los conceptos universales implicados en las afirmaciones de la conciencia natural sobre la naturaleza del objeto indica que hay ciertas presuposiciones cognitivas importantes, incluso en la mayoría de las pretensiones básicas sobre los objetos: "Este objeto deviene *para nosotros* a través del movimiento de la conciencia de tal modo que la conciencia se ha entrelazado con este devenir y la reflexión es en ambos lados la misma o solamente una".[96] Pero en este momento en la dialéctica, la conciencia natural no reconoce esto: "Como la conciencia, en este movimiento, tendría como contenido solamente la esencia objetiva, y no la conciencia como tal, tenemos que para ella hay que poner el resultado en una significación objetiva y la conciencia como lo que se repliega de lo que ha devenido, de modo que esto es para ella, como lo objetivo, la esencia".[97] En este pasaje, Hegel señala que la conciencia natural todavía entiende que la verdadera naturaleza o realidad del objeto está en la esfera objetiva, es decir, independiente y abstraída del sujeto. Los objetos se suponen externos e independientes y sin ningún vínculo con

95 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B xxvi.
96 *PhS*, § 132; *PhG*, 82; *FdelE*, 82.
97 *PhS*, § 132; *PhG*, 82; *FdelE*, 82.

el sujeto. Puesto que la conciencia natural no contempla el papel que lleva a cabo en la determinación de la Noción sujeto-objeto, todavía considera la determinación como puramente objetiva o que, de alguna manera, da como hecho el mundo. El objeto como universal incondicionado no es el resultado de la propia acción de la conciencia natural, sino que sigue siendo una cosa real esencial en sí misma.

La dialéctica de la "Fuerza y entendimiento" comienza con esta concepción del objeto, es decir, lo universal incondicionado. Sin embargo, ahora se lleva a cabo en su nuevo ámbito: en el entendimiento. Hegel describe el objeto en términos familiares: "Ahora bien, como este universal incondicionado es objeto para la conciencia, se manifiesta en él la diferencia entre la forma y el contenido [...] de una parte el médium universal de múltiples materias subsistentes y, de otra parte, el de uno reflejado en sí, en el que queda aniquilada su independencia".[98] Aquí nos encontramos una vez más los términos de la percepción, es decir, la materia subsistente o propiedades y el "uno" reflejado en sí mismo. Ahora debemos examinar más de cerca cómo esta vieja distinción se aplica en este nuevo nivel del entendimiento. Claro que esta concepción de un medio de materias universales sigue siendo el medio de la percepción, pero aquí hay un cambio importante en la noción de "materia". La materia ya no consiste en las propiedades que de algún modo inexplicable penden juntas en el objeto, sino que ahora son manifestaciones empíricas que resultan de algo detrás de la experiencia, la cual sirve como causa de la experiencia.

Puesto que la cosa con sus propiedades de "La percepción" ha demostrado ser contradictoria en el ámbito de la percepción, ahora le corresponde entrar detrás de la escena en el ámbito del entendimiento. La línea de razonamiento es algo como lo siguiente: en "La percepción", la conciencia natural está convencida de que existe un objeto individual y unificado de la percepción que posee múltiples propiedades, pero nunca se encuentra este objeto en la percepción. La conciencia natural, en lugar de renunciar totalmente a la Noción, reconoce que el objeto no es percibido empíricamente como objeto unitario, pero todavía insiste en que el objeto existe *sin percibirlo*. ¿Cómo vamos a explicar las propiedades que aparecen? Evidentemente ellas deben pertenecer a algún objeto unificado, que nosotros no hacemos y no podemos percibirlo. Hegel se refiere a este objeto detrás de sus apariencias como "ser para sí",[99] es decir, el objeto como es para sí mismo sin ninguna relación con

98 *PhS*, § 135; *PhG*, 83; *FdelE*, 83.
99 *PhS*, § 135; *PhG*, 83; *FdelE*, 83.

otro o con el sujeto pensante. Aquí, las propiedades de "La percepción" son reinterpretadas como el resultado o consecuencia de los objetos detrás de la escena. Hegel llama al objeto en su aspecto empírico, en cuanto que representación o apariencia, como "ser para otro",[100] ya que es en este aspecto que el objeto se revela al sujeto. Entonces, habrá que considerar dos aspectos del mismo objeto, igual que para Kant la cosa en sí y la apariencia son dos aspectos de la misma cosa. Por eso, el objeto en el nivel del "en sí" no es objetivo, en el sentido en que no es un objeto empírico. Hegel escribe: "Por tanto, el movimiento, que antes se presentaba como el destruirse a sí mismos de conceptos contradictorios, reviste aquí la forma *objetiva* y es movimiento de la fuerza, como resultado del cual brotará lo universal incondicionado como lo *no objetivo* o el *interior* de las cosas".[101] El objeto no es empírico sino conceptual; tiene un "ser interno", el cual es trascendente y sólo accesible por un acto de abstracción intelectual del mundo de las percepciones.

El "uno", el cual causa la apariencia, "se presenta, pues, como la esencia",[102] mientras que las "materias" individuales son simplemente sus manifestaciones. Sin embargo, estas materias no son contradictorias. Como Hegel lo pone: "Se penetran mutuamente, pero sin tocarse, ya que, a la inversa, la multiplicidad diferenciada es igualmente independiente".[103] Así, hay una interacción inmediata y se lleva a cabo un juego entre la unidad que existe detrás de la escena y las materias que vemos en la apariencia: "Las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción".[104] El "uno" y el "también" de "La percepción" se tornan en la "Fuerza y entendimiento" en la Noción de fuerza. La fuerza, como el "uno", es la estructura unitaria que, aunque inaccesible a la percepción, produce la riqueza y la variedad de cosas y eventos, es decir, el "también" dado en la percepción, pero la fuerza misma sólo es accesible a través del entendimiento y nunca es en sí mismo un objeto de la experiencia. La fuerza es el primer candidato dialéctico para el principio de fundamento, el cual remplaza la Noción de la cosa de "La percepción". Lo importante para nuestro propósito en cuanto a la Noción de fuerza es que representa el tercer objeto para la conciencia natural. La fuerza, como antes el ser puro y la cosa con propie-

100 *PhS*, § 135; *PhG*, 83; *FdelE*, 83.
101 *PhS*, § 136; *PhG*, 85; *FdelE*, 85.
102 *PhS*, § 136; *PhG*, 83; *FdelE*, 83.
103 *PhS*, § 136; *PhG*, 83-84; *FdelE*, 84.
104 *PhS*, § 136; *PhG*, 83; *FdelE*, 84.

dades, también se considerada que tiene una existencia independiente. Ésta es algo totalmente determinado en sí, aunque no es directamente accesible a los sentidos. Por lo tanto, el realismo ingenuo todavía sigue y todavía no es reconocido el papel del sujeto en la determinación de la objetividad.

Hegel trata de capturar la distinción entre "fuerza" y "materia" con una distinción entre la "*exteriorización* [de la fuerza]" y la "*fuerza propiamente dicha*",[105] puesto que son tan sólo dos aspectos de la misma cosa. Cuando la fuerza es exteriorización, se manifiesta en el mundo de los sentidos de varios modos perceptibles. Esto corresponde al "también" de "La percepción" o a la representación o el fenómeno de Kant. Hegel resume esto de esta forma: "Este movimiento es lo que se llama *fuerza;* uno de los momentos de ella, o sea la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes en su ser, es su *exteriorización;* pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve *repelida de nuevo hacia sí*, o la *fuerza propiamente dicha*".[106] La idea parece ser que una pluralidad de propiedades debe estar vinculada a alguna fuente común para que sean propiedades de una cosa. Sin embargo, en la versión de Hume, todo lo que experimentamos es una serie de percepciones sucesivas, las cuales en sí mismas no suplirían la necesidad de dar una conjunción de propiedades. La alternativa realista es que existe algún tipo de poder causal detrás de la escena, la cual une a las propiedades en su conjunto, aunque no podamos percibirla. Como podría suponerse, esta distinción entre fuerza exteriorizada y fuerza propia dirigirá el análisis de los conceptos de fuerza como criterio de la Noción de sujeto-objeto. Podemos ver que la idea de conocimiento de un objeto por medio de la facultad del entendimiento es un paso importante hacia el reconocimiento del papel del sujeto en la autodeterminación de la Noción de sujeto-objeto. La conciencia natural debe admitir que nunca percibe la fuerza por sí, sino sólo sus manifestaciones. La fuerza misma es una postulación cognitiva basada en una abstracción del fenómeno empírico. La clave es que la conciencia natural todavía no considera la fuerza como postulación cognitiva o epistémica, sino como hecho ontológico, es decir, existe todavía un objeto externo independiente llamado fuerza, la cual corresponde a la concepción de la conciencia natural. Ésta es la posición a superar.

Aunque estos dos elementos —la fuerza exteriorizada y fuerza propia— parecen pertenecer a la fuerza, es decir, la conciencia natural sabe

105 *PhS*, § 136; *PhG*, 84; *FdelE*, 84.
106 *PhS*, § 136; *PhG*, 84; *FdelE*, 84.

que la fuerza misma es de hecho realmente una unidad, igual que en "La percepción" el "uno" y sus propiedades fueron supuestas para constituir la unidad. Como Hegel dice: "[Es propiamente el *concepto* que lleva en sí los momentos diferentes, como diferentes] ya que deben ser distintos en la *fuerza misma*".[107] Por lo tanto, la conciencia postula esta diferencia en el ámbito del pensamiento y atribuye la unidad a la sustancia verdadera de la fuerza. La dicotomía surge otra vez en el nivel de la sustancia: "Fuerza como tal o como fuerza repelida hacia sí es, según esto, para sí como *uno excluyente* para el que el despliegue de las materias es *otra esencia subsistente*".[108] Igual que en el capítulo de "La percepción", la esencia de una cosa fue postulada sobre y contra sus propiedades; también en la "Fuerza y entendimiento", la fuerza en su unidad se considera de alguna manera lo esencial o lo sustancial, mientras que sus materias son meramente resultados o accidentes de su ser. Las materias son meramente momentos que "desaparecen" sin ser independientes; claro, si no hubiera fuerza, no habría exteriorización de la fuerza. Hegel dice: "La fuerza, tal como ha sido determinada, representa en cuanto *tal* o como *reflejada dentro de sí*, es uno de los lados de su concepto; pero establecida como un extremo sustantivado, y precisamente como el extremo puesto bajo la determinabilidad del uno".[109] Esta unidad esencial o esencia es dicha para expresar identidad y para dar lugar a sus manifestaciones empíricas a través de lo que Hegel llama el proceso de "solicitación". Hegel señala el fin de la construcción de la Noción de la fuerza y el comienzo de la experiencia dialéctica cuando escribe: "Este movimiento del constante independizarse de ambos momentos para superarse luego de nuevo, es, por tanto, el que tenemos que considerar aquí".[110]

La experiencia de la conciencia

- El momento en-sí: solicitación mutua y el mundo suprasensible (§§ 137-148)

En este primer movimiento dialéctico de la "Fuerza y entendimiento", Hegel discute dos figuras dialécticas relacionadas: primero, la solicitación mutua de fuerzas individuales y, después, el mundo suprasensible. Tenemos que

107 *PhS*, § 136; *PhG*, 84; *FdelE*, 84.
108 *PhS*, § 136; *PhG*, 84; *FdelE*, 84.
109 *PhS*, § 137; *PhG*, 85; *FdelE*, 85.
110 *PhS*, § 136; *PhG*, 84; *FdelE*, 85.

examinar cada uno de ellos. Para la conciencia natural, una fuerza debe ser solicitada (*sollizitiert*) por un sujeto (*das Sollizitierende*) con el fin de mostrar sus manifestaciones. Hegel escribe: "Y, como es necesario que *ella misma* sea esta *subsistencia* o que *se exteriorice*, su exteriorización se presenta de modo que *aquello otro* la *aborda* y la solicita".[111] Puesto que la fuerza misma es únicamente el origen oculto de una serie de manifestaciones empíricas, un sujeto perceptor debe estar presente para percibir la variedad de materias de una fuerza dada. Así, sería imposible "solicitar" la fuerza sin un sujeto para percibir sus materias. Se cree que la fuerza tiene su propia existencia independiente como causa aparte de un sujeto humano y que sólo se manifiesta en el mundo con las propiedades objetivas cuando es solicitada por otro.

Es discutible que en realidad el término opuesto (*das Sollizitierende*) sea un sujeto. De hecho, como veremos, Hegel habla de este "otro" como la fuerza misma y sin duda es una forma curiosa para referirse a un sujeto que percibe. Mi lectura la baso en un pasaje donde Hegel parece señalar que la dialéctica de la fuerza opera en este punto entre una fuerza externa y un sujeto perceptor. Dice: "Se ve claro, en general, que este movimiento no es sino el movimiento de la percepción, en el que ambos lados, el que percibe y lo percibido, al mismo tiempo, se hallan de una parte, como la *aprehensión* de lo verdadero, unidos e indistintos, pero en el que, al mismo tiempo, cada lado se *refleja* en sí o es para sí. Estos dos lados son aquí momentos de la fuerza".[112] Hegel asocia indiscutiblemente sus términos de la "fuerza propia" y la "fuerza exteriorizada" con lo que es percibido (no el contenido empírico sino la cosa misma) y el perceptor; así explica su interacción en términos de una dialéctica del percibir. Y en la última sentencia citada, Hegel asocia claramente estos dos términos con los dos momentos de la fuerza (lo solicitado y el solicitante), los cuales introduce en el siguiente párrafo. Bajo el sustento de esta evidencia, interpreto que Hegel hable de otro solicitante como el sujeto humano que percibe.

Pero entonces, una curiosa inversión se produce. Ahora, la fuerza, entendida como sus manifestaciones, es pensada al solicitarla el sujeto humano perceptor. Hegel articula esto de esta manera: "La fuerza, es más bien este médium universal en el que subsisten los momentos como materias; en otros términos: *se ha exteriorizado*, y es más bien ella misma lo que debiera ser lo

111 *PhS*, § 137; *PhG*, 85; *FdelE*, 85.
112 *PhS*, § 136; *PhG*, 84-85; *FdelE*, 85.

otro que la solicita".[113] Hegel expone el mismo punto de este modo: "Lo que aparece como otro y solicita la fuerza tanto para la exteriorización como para el retorno a sí mismo es *ello mismo fuerza*".[114] Aquí, el tema es la fuerza exteriorizada. La fuerza expresada entendida como el medio perceptual o como una multiplicidad de manifestaciones empíricas, surge al confrontar al sujeto o solicitarle la fuerza exteriorizada. Para darle sentido a lo múltiple, el sujeto perceptor postula una fuerza no empírica detrás de estas manifestaciones. Aunque todavía se cree que la fuerza (la fuerza exteriorizada) determina la objetividad, aquí el sujeto es pensado como sintetizador de la variedad de manifestaciones empíricas que crean la Noción de fuerza (fuerza propia) para explicar estas manifestaciones "dadas".

Los pormenores de esta dialéctica son menos importantes para nuestro propósito que la simple cuestión de que la conciencia natural es forzada a hacer estos ajustes dialécticos por su terca insistencia de que, de hecho, hay fuerzas independientes que existen por sí mismas, las cuales, se supone, pueden entenderse que desempeñan un papel determinado epistemológicamente en la formación de las cualidades perceptuales. Las contradicciones de la dialéctica han demostrado sin ambigüedades que la fuerza misma, pensada por la conciencia natural como un objeto, no está libre de problemas. Más bien, parece un concepto de la conciencia natural, quien simplemente ha abstraído de la experiencia y postula una unidad. Esto implicaría que es necesario tratar al sujeto mismo antes de que podamos explicar adecuadamente la Noción de objetividad. Pero la conciencia natural debe rechazar esta solución, ya que su presupuesto primordial en este capítulo es la existencia de objetos externos independientes.

El resultado de esta dialéctica es un desplome de la Noción de fuerza, ya que la conciencia natural logra comprender con el juego de las fuerzas cómo ambos lados de la dialéctica se determinan mutuamente. Hegel describe esta disolución de la Noción de fuerza de varios modos: "El juego de las dos fuerzas subsiste, por tanto, en este contrapuesto ser determinado de ambas, en su ser la una para la otra dentro de esta determinación y del trueque absoluto e inmediato de las determinaciones".[115] Con esto Hegel quiere decir que la ambigüedad en la Noción de fuerza misma (fuerza exteriorizada y fuerza propia) como criterio de la objetividad causa dos explicaciones diferentes y

113 *PhS*, § 137; *PhG*, 85; *FdelE*, 85.
114 *PhS*, § 138; *PhG*, 85; *FdelE*, 86.
115 *PhS*, § 139; *PhG*, 86; *FdelE*, 86.

contradictorias de la determinación. Por una parte, la fuerza (fuerza propia) es pensada determinando la objetividad como la causa del fenómeno (fuerza exteriorizada), mientras, por la otra parte, la fuerza (fuerza exteriorizada) es pensada determinando la objetividad, en la medida en que no es más que una representación de *lo que realmente es*: fuerza propia.[116] Por lo tanto, la Noción de fuerza es ella misma contradictoria y colapsa en la dialéctica. Aquí otra vez el colapso apunta hacia el papel del sujeto en la determinación de la Noción sujeto-objeto. La fuerza exteriorizada es lo dado en la experiencia, es decir, el fenómeno es considerado como el resultado o consecuencia de algo más. Pero este algo más, es decir, la fuerza propia, nunca es dado a los sentidos por sí mismo (sin embargo, es considerado la verdad y lo real en concordancia con este primer momento en sí). En cambio, el entendimiento la postuló para explicar el origen del fenómeno. Entonces, esta Noción de fuerza, como la fuerza propia o como causa, es un concepto universal que se encuentra en el entendimiento y no en los sentidos. Pero todavía el concepto empírico de fuerza, es decir, la fuerza exteriorizada, depende e implica precisamente este concepto, como la dialéctica lo ha demostrado. Por consiguiente, una vez más, este momento de la fuerza exteriorizada nos lleva a los conceptos intelectuales no empíricos, los cuales constituyen la experiencia. Ahora pasamos a la segunda fase de este movimiento dialéctico, a saber, el mundo suprasensible.

En lugar de ocuparnos de las fuerzas individuales detrás de las escenas, ahora lo hacemos de un reino entero detrás del mundo de apariencias. La conciencia natural, para evitar estas dos concepciones contradictorias de fuerza, postula dos fuerzas opuestas. De la fuerza individual originaria surge otra fuerza y las dos juntas se materializan y se condicionan mutuamente. Ahora surge una nueva dicotomía. Por un lado, no tenemos sólo simples materias determinadas derivadas de una sola fuerza, sino "la *totalidad* de lo exteriorizado", es decir, un mundo de apariencias. Por otro lado, no tenemos sólo una fuerza detrás de las escenas, sino una pluralidad de fuerzas, las cuales constituyen "lo interno de la cosa". Este reino corresponde al ámbito del noúmeno, en Kant, el cual está más allá o detrás del reino de los sentidos y el fenómeno. Hegel describe esto como sigue: "Se revela por ahora por vez

116 Véase la segunda introducción de Fichte en *The Science of Knowledge*, ed. y trad. Peter Heath y John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 55: "Este pensamiento de la cosa-en-sí se basa en la sensación, y desean que esta misma sensación esté basada en el pensamiento de la cosa-en-sí".

primera, más allá del mundo *sensible* como el mundo que *se manifiesta*, un mundo *suprasensible* como el mundo *verdadero*, por encima del *más acá* llamado a desaparecer el *más allá* permanente".[117] Por lo tanto, pasamos a otro nivel más complejo, donde el entendimiento postula el mundo suprasensible como causa del mundo de las apariencias, para el cual Hegel usa su analogía silogística, diciendo que sirve como término medio (entre el entendimiento y lo suprasensible). Pero el problema no se ha remediado, ya que el mundo suprasensible es igual de conceptual y, por eso, sujeto a la producción, como la Noción de fuerza. Todos los mismos problemas se repiten, ya que la conciencia natural no comprende que el mundo suprasensible es resultado de su propia postulación y determinación.

Hegel discute cómo este mundo suprasensible, que la conciencia natural ha heredado, sigue vacío y sin determinar. Él dice: "Es *vacío*, pues es solamente la nada del fenómeno y, positivamente, es lo universal simple".[118] Así, la conciencia natural está en la curiosa posición de tener que postular el mundo suprasensible para explicar la experiencia, sin poder decir nada más respecto de la causa de la experiencia. Según Kant, no tenemos conocimiento de este mundo interno, porque nuestro entendimiento está limitado a ciertas formas y categorías, pero dice Hegel que hablamos de él sólo "expresando lo mismo del otro lado, porque se lo determina precisamente como el *más allá* de la conciencia".[119]

En otras palabras, el mundo suprasensible es vacío porque, de acuerdo a esta Noción de objetividad, fue postulado para explicar el contenido de nuestra sensibilidad y como la causa de la experiencia pero, para serlo, éste debe estar de algún modo más allá de la sensibilidad y su contenido. No podemos conocer el mundo más allá de la conciencia simplemente porque, de acuerdo a esta Noción, esto es lo que precisamente está *más allá* de la conciencia y no puede conocerse.

El mundo suprasensible en este papel de la causa de la sensibilidad entra en dificultades. El mundo suprasensible fue postulado para explicar la apariencia o, como Hegel dice: "Pero lo interior o el más allá suprasensible ha *nacido*, proviene de la manifestación y ésta es su mediación".[120] En otras palabras, se postula el mundo suprasensible sólo para explicar el mundo de la

117 *PhS*, § 144; *PhG*, 89; *FdelE*, 89-90.
118 *PhS*, § 146; *PhG*, 89; *FdelE*, 90.
119 *PhS*, § 146; *PhG*, 89; *FdelE*, 90.
120 *PhS*, § 147; *PhG*, 90; *FdelE*, 91.

experiencia, pero sin este mundo de apariencia, el primero no es nada. Aquí, la Noción de objetividad es dictada por la conciencia natural al postular un objeto detrás de la escena como algo más verdadero que las apariencias. El mundo suprasensible es simplemente la verdad del mundo de lo aparente o la apariencia como es en realidad. Hegel expone esto: "Lo suprasensible es, por tanto, el *fenómeno* como *fenómeno*".[121] Esto no implica que de alguna manera lo suprasensible sea, estrictamente hablando, el mundo de la apariencia que percibimos, sino que sólo es postulado debido a la existencia del mundo sensible. De este movimiento vemos que, igual que las dos fuerzas anteriores, el mundo suprasensible y el mundo de las apariencias colapsan uno en el otro. Lo suprasensible es pensado como la causa de la apariencia y así lo determina, sin embargo, la apariencia misma es la causa o la razón de la postulación de lo suprasensible y así la apariencia lo determina. Por lo tanto, el mundo suprasensible y el mundo de la apariencia dependen y se condicionan el uno al otro, el resultado es otra vez el colapso bajo una unidad. El colapso del mundo suprasensible es paralelo al movimiento dialéctico de la fuerza. El mundo suprasensible, como la fuerza propia, representa un concepto universal y no algo sensible. Esto no sería un problema si lo suprasensible fuera sólo pensado como una construcción mental, pero para la conciencia natural tiene realidad objetiva. Lo suprasensible como objetivo está implicado por la descripción fenomenológica en la que la conciencia natural insiste. Por consiguiente, el realismo ingenuo de la conciencia natural sigue siendo inconsistente y sigue dependiendo de conceptos universales y categorías a las que la experiencia no puede acceder por sus propios términos.

El resultado del informe de la objetividad vía lo suprasensible es que el reino de lo suprasensible sólo puede postularse como una explicación de lo que encontramos en la experiencia. Pero esta explicación es una abstracción de la experiencia y la abstracción conlleva ciertas presuposiciones cognitivas o epistémicas. La conciencia admite que cree conocer al objeto a través de la cognición o el entendimiento, pero no alcanza a ver que este modo de abstraer la experiencia es una condición necesaria para la posibilidad de la existencia de un objeto o de esta concepción de un objeto; además, no comprende que ningún objeto empírico en el mundo podría tener este carácter universal. La conciencia natural sigue convencida de la existencia independiente de otro externo. No obstante, la conciencia se da cuenta de que, dadas las contradicciones de la dialéctica, el principio de explicación no puede venir de algo

121 *PhS*, § 147; *PhG* 90; *FdelE.* 91.

externo (como con la fuerza), sino que debe provenir de sí mismo. Entonces, esto constituye la transición a la siguiente etapa, momento en el que la Noción voltea hacia el lado del sujeto.

La conciencia natural se queda con el flujo o la diversidad de lo que se pensaba acerca de cómo se manifiesta la fuerza y lo que ahora es concebido como hechos inexplicables dados a la percepción. Se da cuenta de que no puede usar la fuerza o el mundo suprasensible como una causa de las apariencias. Ahora, la conciencia natural comprende que lo que es esencial sobre esta diversidad no es alguna cosa determinada o *contenida* detrás de las escenas, sino, por el contrario, la *forma* detrás de las escenas, la cual determina la objetividad. Así es introducida la nueva Noción de ley y se convierte en el nuevo ejemplo de la causa de lo que es, por supuesto, el criterio general de objetividad de toda esta sección.[122] Aquí, la ley científica, igual que la fuerza oculta, es pensada para explicar la realidad fenoménica.

• El momento para-sí: la ley y la Noción de ley (§§ 149-156)

En esta sección encontramos lo que podríamos suponer es la primera versión de una filosofía de la ciencia de Hegel y su crítica a la explicación científica en la *Fenomenología*. Ahora, la distinción entre ley y sus presentaciones ocupa el lugar de la distinción anterior entre fuerza y materias. Observamos la diversidad de fenómenos naturales y tenemos la curiosidad intelectual de tratar de buscar la unidad detrás de ellos. Entonces, el proyecto de la ciencia natural es la consecuencia de este deseo humano natural. Hegel escribe en la *Enciclopedia*:

> Encontramos la misma cosa expuesta en nuestro estudio del fenómeno natural. Por ejemplo, observamos truenos y relámpagos. El fenómeno es familiar y a menudo lo percibimos. Pero el hombre no se contenta con lo conocido o con el hecho que aparece a los sentidos, le gustaría ponerse detrás de la superficie para saber qué es y comprenderlo. Esto lo hace reflexionar; tratando de averiguar la causa como algo distinto del mero fenómeno.[123]

La creencia es que a través del pensamiento y la reflexión podemos ir más allá para descubrir la verdad de la materia, la cual no descubriríamos si permaneciéramos en el nivel de la percepción. De acuerdo a esta concepción,

122 *PhS*, § 148; *PhG*, 91; *FdelE*, 92: "Es la *ley de la fuerza*".
123 *EL*, §21, Observación; *Werke*, vol. 8, 77.

la verdad del fenómeno es pensada nuevamente más allá del ámbito de los sentidos; este momento no es el del ámbito de las fuerzas suprasensibles sino el de la esfera de las leyes científicas. En cuanto que las leyes científicas están localizadas, en contraste a la fuerza, del lado del sujeto, esto representa el momento para-sí de la "Fuerza y entendimiento". El centro de esta versión de la ley y la explicación es similar a la conclusión de la discusión de la fuerza. Específicamente, la ley es considerada la causa de la experiencia empírica, sin embargo, la ley por sí misma nunca es descubierta en la experiencia. Uno busca una ley universal por medio de lo que puede entender del fenómeno empírico específico. Nuevamente en la *Enciclopedia*, Hegel escribe:

> Una vez más nos encontramos con el interior o la fuerza de identificada con lo universal y permanente: no éste o aquel rayo de luz, ésta o aquella planta —sino lo que sigue siendo lo mismo en todos ellos. La apariencia sensible es individual y evanescente: lo permanente en esto es descubierto por la reflexión. La naturaleza nos muestra un sinnúmero de formas individuales y fenómenos.
>
> Ante esta variedad sentimos la necesidad de introducir la unidad: comparamos y tratamos de encontrar lo universal de cada caso individual.[124]

La mente humana, buscando lo universal, une la diversidad fenoménica bajo un ordenado título. Lo universal nunca es un objeto de los sentidos. Sin embargo, debe haber un tipo de correspondencia entre la ley y la experiencia, si somos capaces de decir que la ley fundamenta o explica la experiencia. Sin embargo, la ley es una expresión del pensamiento universal, mientras que la experiencia es siempre particular. Los enigmas dialécticos surgen precisamente por lo irreconciliable de esta relación universal-particular. Y otra vez el problema surge porque la conciencia natural cree que hay una naturaleza independientemente regida, la cual la ciencia natural busca entender postulando leyes. El problema es que es imposible concebir la naturaleza en sí misma regida sin apelar a ciertos presupuestos epistémicos, es decir, sobre los universales. ¿Cómo podemos atribuir universales a la naturaleza, la cual siempre percibimos en su particularidad? ¿Cuántos casos particulares de un fenómeno necesitamos observar para justificar una ley universal? Para los observadores filosóficos está claro que las leyes son simplemente el resultado de los postulados de la conciencia, pero esto es lo que la conciencia natural sólo descubre gradualmente en el mundo invertido. Aunque la conciencia

124 *EL*, §21, Observación; *Werke*, vol. 8, 77.

natural considera las leyes como formales y postuladas por un sujeto, sin embargo, todavía son objetivas y externas en el sentido de que hay una realidad externa que las incorpora. De este modo, la ley científica es análoga a los otros objetos del capítulo de la "Conciencia", que ya examinamos.

Aunque la experiencia parece caótica, de hecho, hay una ley unitaria y estable detrás de las escenas, la cual es accesible al entendimiento, es decir, la ley o la causa que determina estas apariencias: "Dicha diferencia se expresa en la *ley* como la imagen *constante* del fenómeno inestable. El mundo *suprasensible* es, de este modo, un *tranquilo reino de leyes*, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente *presentes* en él, como su tranquila imagen inmediata".[125] La ley permanece "estable" y "tranquila" detrás del flujo de experiencia. Así, la cosa se convierte en lo que determina cierta regularidad en los objetos de la experiencia. La Noción de una ley científica ha reemplazado a la Noción de fuerza como la causa de la experiencia. Estrictamente hablando, realmente nunca percibimos una ley de la naturaleza por sí misma en los fenómenos (y así, la ley permanece de algún modo detrás de las escenas, así como la fuerza antes), sin embargo, creemos que los fenómenos son de algún modo ejemplos de nuestras leyes científicas y de esta manera la ley se manifiesta indirectamente en nuestra experiencia. Hegel explica la complicada relación entre la ley y los fenómenos, que pretende simultáneamente fundamentar y explicar: "Este reino de las leyes es, ciertamente, la verdad del entendimiento, que tiene su *contenido* en la diferencia que es en la ley".[126] Los fenómenos o la experiencia en sí misma serían caóticos sin las leyes científicas que los explican. La experiencia aparecería como un flujo constante carente de estabilidad. Por esta razón la ley es la verdad de la apariencia y el elemento esencial en la relación.

La dialéctica en esta sección opera con dos concepciones diferentes de ley. En primer lugar, la ley es individual y específica y, así, capaz de coincidir con el fenómeno específico que estaba destinada a explicar. Por lo tanto, hay muchas leyes separadas. "Pero, en cuanto que no es *la* ley en general, sino *una* ley, tiene en ella la determinabilidad, con lo cual se da una *multiplicidad* indeterminada de leyes".[127] En otras palabras, para que se diga que la ley determina algo, debe ser específica, igual que ciertas fuerzas específicas

125 *PhS*, § 150; *PhG*, 91; *FdelE*, 92.
126 *PhS*, § 149; *PhG*, 91; *FdelE*, 92.
127 *PhS*, § 150; *PhG*, 92; *FdelE*, 93.

causaban apariencias fenoménicas específicas. La ley debe ser determinada y particular para poder explicar efectivamente un fenómeno particular. El problema es que si concebimos a la ley de esta manera, es decir, como particular, entonces, las leyes llegan a ser tan diversas como las apariencias que estaban destinadas a explicar. Por supuesto, esto socava este objetivo primordial de la conciencia natural de encontrar algo "estable" o "apacible" que determine a las apariencias sin que cambien ellas misma. Como Hegel formula esta pluralidad de leyes, "contradice al principio del entendimiento para el que, como conciencia de lo interior simple, lo verdadero es la unidad *universal* en sí".[128] El propósito era encontrar algo estable y perdurable, pero con tal pluralidad de leyes no estamos en mejor situación que si simplemente tuviéramos una pluralidad de fenómenos sin ninguna explicación. Aquí, lo importante es que una pluralidad de leyes no puede presentar nada determinado, ya que no categoriza o sistematiza nada. Lo fundamental para una ley científica es que sea capaz de describir un conjunto de fenómenos por medio de un principio único. Así, los fenómenos se vuelven determinados en la relación de semejanza con otros fenómenos dentro de su conjunto y diferentes de otros fenómenos fuera de este conjunto. Pero si existe una ley para un fenómeno, entonces, no hay determinación, ya que cada conjunto de fenómenos tiene sólo un miembro y no hay comparación o contraste que se pueda hacer en el caos fenoménico. El resultado de esto es que la conciencia natural debe reducir esta pluralidad de leyes en una sola ley abarcadora que permanezca a través del flujo de la apariencia: "De ahí que tenga que hacer coincidir más bien las múltiples leyes en *una sola* ley".[129] Esta es, entonces, la segunda concepción de la ley.

Ahora, un problema surge con la Noción revisada de ley. Según esta versión, la ley individual es general y trata de abarcar un espectro amplio de fenómenos: "La ley se torna cada vez más superficial, con lo que se encuentra, de hecho no la unidad de *estas leyes determinadas*, sino una ley que elimina su determinabilidad; como la ley *única* que agrupa en sí las leyes de la caída de los cuerpos en la tierra y la del movimiento celeste no expresa en realidad las dos".[130] El problema con esta ley general es que se convierte en algo demasiado vago para que tenga alguna utilidad como herramienta explicativa. En otras palabras, a pesar de que la ley unitaria pretende ser un agregado

128 *PhS*, § 150; *PhG*, 92; *FdelE*, 93.
129 *PhS*, § 150; *PhG*, 92; *FdelE*, 93.
130 *PhS*, § 150; *PhG*, 92; *FdelE*, 92.

de otras leyes más específicas, de hecho, pierde todo el carácter concreto de aquellas leyes y, con él, todo su poder explicativo. En la medida en que la ley es capaz de explicar algo, debe explicar procesos distintos. El problema es cómo dar cuenta del hecho de que una ley *universal* pueda explicar o fundamentar eventos *particulares*. Hegel crítica la pretensión científica de reducir todos los fenómenos a una sola ley universal. Entre más general y abarcadora se convierta la ley, menor capacidad de describir correctamente los fenómenos en sus detalles individuales. Para Hegel, una ley plenamente universal a la larga siempre es vana o desprovista de contenido y, por eso, inadecuada para explicar los fenómenos particulares. Hegel explica esto así: "Y este defecto de la ley necesariamente tiene que manifestarse también en la ley misma. Lo que parece faltarle es que, aun teniendo en sí misma la diferencia, sólo la tiene como diferencia universal, indeterminada".[131] La ley es el universal; como tal, es indeterminada y no puede decir nada concreto. Esta universalidad e indeterminación hace ineficaz a la ley para explicar la diferencia o la variedad y particularidad de la experiencia. Una vez más, la dialéctica nos conduce a la universalidad que pertenece a la cognición y señala el papel del observador en la determinación de la objetividad. La conciencia natural, como realista, aún no puede dar sentido consistentemente a los objetos, dadas sus premisas puramente empiristas, ya que sigue incurriendo en contra de los universales y en el problema de la presuposición necesaria de su propio papel en la determinación de la Noción sujeto-objeto.

Hegel da como ejemplo de la ley que se ha convertido en algo demasiado general y demasiado universal a la ley de la atracción universal: "La atracción universal nos dice que *todo tiene una diferencia constante con lo otro*".[132] Esta ley no explica realmente nada, sino simplemente repite lo que ya hemos asumido, a saber, que todo en la experiencia está en una relación (de atracción) con cualquier otra cosa, una relación que es capaz de ser explicada por la ley. Hegel continúa: "El entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal *como tal*, pero sólo ha descubierto, de hecho, el *concepto* de la *ley misma*, algo así como si declarara que *toda* realidad es *en ella misma* conforme a ley".[133] La dialéctica no ha producido leyes específicas que expliquen alguna cosa particular, sino sólo la de "el

131 *PhS*, § 150; *PhG*, 91-92; *FdelE*, 93.
132 *PhS*, § 150; *PhG*, 92; *FdelE*, 93.
133 *PhS*, § 150; *PhG*, 92; *FdelE*, 93.

concepto de la *ley misma*",[134] es decir, la idea de que los fenómenos son, en principio, capaces de ser explicados por la ley.

En seguida, la dialéctica se dirige hacia varios problemas de la explicación científica. Estos problemas resultarán ser importantes para la transición al mundo invertido y para la comprensión de la conciencia del papel constitutivo que lleva a cabo en la determinación de la Noción. La primera explicación es sobre la exigencia de necesidad en las leyes científicas. Sin embargo, esta explicación es menos importante para nuestros propósitos que la segunda crítica sobre la naturaleza tautológica de la explicación científica. Por lo tanto, dejo sin tratar la explicación de la primera crítica, que aparece en los parágrafos 151-153, y me dirijo a la segunda, que es la base para la transición a la dialéctica del mundo invertido.

Como ya vimos, la Noción de ley significa que el mundo fenoménico es en principio reducible a la ley científica y que la ley puede explicar lo que se da en los fenómenos. La clave de esta Noción es, para Hegel, la "diferencia". Debe haber una diferencia entre el *explicans*, es decir, la ley, y el *explicanda*, sus manifestaciones fenoménicas. Cuando postulamos una ley, pretendemos que nos dé un modo de ordenar o dar sentido a los fenómenos que de alguna manera va más allá de cómo aparecen los fenómenos. Esta es la Noción de ley en sí misma. La dialéctica de Hegel muestra que es tautológica esta Noción de ley y explicación. El problema con la explicación es que no contiene diferencia, es decir, resulta que no es diferente de los fenómenos que pretende explicar. En el lenguaje de Hegel, es una diferencia que no es una diferencia: "Este movimiento se llama explicación. Así, pues, se enuncia una *ley*, de la que se distingue como la *fuerza* su en sí universal o el fundamento; pero de esta diferencia se dice que no es tal, sino que el fundamento se halla más bien constituido como la ley".[135] La ley postula una relación entre las fuerzas y sus manifestaciones, es decir, que la ley explica las cosas en términos de fuerzas. Por ejemplo, podríamos decir que existe una ley que establece que el opio induce el sueño debido a la propiedad somnífera de una fuerza que contiene. Ésta es una ley (el opio induce el sueño) y una explicación (*porque* tiene una propiedad somnífera). Una ley nos dice cómo una fuerza —el opio— causa ciertos resultados. El problema es que la ley no nos dice más que la fuerza misma; puesto que la fuerza del opio tiene una propiedad somnífera, la cual ya hemos observado, la ley no añade nada nuevo diciendo que el opio provoca

134 *PhS*, § 150; *PhG*, 92; *FdelE*, 93.
135 *PhS*, § 154; *PhG*, 95; *FdelE*, 96.

sueño. Hegel sostiene "*la fuerza se halla constituida exactamente lo mismo que la ley;* se dice que no existe entre ambas diferencia alguna".[136] Por lo tanto, la conciencia natural descubre lo que nosotros, los filósofos observadores, hemos sabido todo el tiempo, a saber, que la ley y la fuerza son ambas idénticas con la causa.

Hegel usa el ejemplo del rayo y la electricidad para explicar su argumento: "Por ejemplo, el suceso singular del rayo es aprehendido como universal y este universal se enuncia como la *ley* de la electricidad; la explicación resume luego la *ley* en la *fuerza*, como la esencia de la ley".[137] Según este ejemplo, uno observa un único fenómeno particular, la consecuencia de una fuerza y, de ésta, se forma una ley universal —de un único acontecimiento del rayo, uno abstrae una ley general de electricidad—. Pero esto no significa que la ley explique el fenómeno, sino que la ley y la fuerza colapsan en una unidad. En otras palabras, la ley y el fenómeno al final vienen a ser la misma cosa, pues desde el ejemplo único de fuerza fue derivada la ley general. La ley no es más que un solo caso en su abstracción. Por lo tanto, cuando Hegel dice: "*La fuerza se halla constituida exactamente lo mismo que la ley*",[138] parece decir que la ley —o, al menos, esta concepción de la ley— tiene como su esencia un ejemplo particular de fuerza y que ni la Noción de fuerza ni de ley son capaces de dar una explicación efectiva o satisfactoria, puesto que ellas se colapsan mutuamente. Dicho de otra manera, al final resultan idénticas y por ello no existe ningún elemento o momento de diferencia entre ellas. Por la ausencia de este momento de diferencia sigue siendo imposible una explicación verdadera.

Por esta razón, Hegel cree que la propia Noción de ley da origen a tautologías. Específicamente, el informe científico de la explicación debe ser exhaustivamente examinado: "Es una explicación que no sólo no explica nada, sino que es tan clara, que tratando de decir algo distinto de lo ya dicho, no dice en rigor nada y se limita a repetir lo mismo".[139] La tautología se halla en la identidad esencial de la ley y la fuerza. En cuanto que la ley es simplemente una abstracción de una única fuerza, es simplemente una reafirmación de la fuerza en cuestión. Sin embargo, esto deja todavía deficiente a la explicación verdadera. Esta experiencia de la "conciencia que entiende" la obliga a

136 *PhS*, § 154; *PhG*, 95; *FdelE*, 96.
137 *PhS*, § 154; *PhG*, 95; *FdelE*, 96.
138 *PhS*, § 155; *PhG*, 95; *FdelE*, 96.
139 *PhS*, § 154; *PhG*, 95; *FdelE*, 96.

repensar su Noción de explicación. Esta Noción debe encontrar una manera de explicar los fenómenos y dar razón de esa diferencia para que no colapse en la identidad y, por tanto, en una tautología vacía. El mundo invertido proporciona la solución a la conciencia que entiende.

• El momento del en-sí y el para-sí: el mundo invertido (§§ 157-162)

La sección del capítulo de la "Fuerza y entendimiento" que ha sido conocida como "el mundo invertido"[140] es una de las más difíciles y controversiales en todo el *corpus* hegeliano. Su ubicación en la *Fenomenología* inmediatamente antes del capítulo de la "Autoconciencia" le indica al lector que trata algo muy importante, en cuanto que es una transición en el esquema global; sin embargo, ese algo ha tardado en llegar a la superficie. Antes esta sección era ignorada[141] o ridiculizada,[142] sin embargo, recientemente una serie de comentadores, interesados específicamente en la problemática, han encontrado alguna luz sobre el tema.[143] La estrategia de la mayoría de estos comentadores ha sido intentar identificar el objetivo histórico de la crítica hegeliana en esta sección para después explorar y evaluar la crítica. Por ejemplo, Hyppolite considera el mundo invertido como una alusión al evangelio,[144] mientras que Gadamer lo lee como un nuevo debate entre Platón y Aristóteles[145] y Flay ve en él resonancias de Leibniz y Kant.[146] Yo simplemente pondré a un lado cualesquiera de las referencias históricas que se puedan ver aquí para considerar qué papel juega el mundo invertido en la dialéctica y en el esquema global de la *Fenomenología*. Mi propuesta es que el mundo invertido constituye el tercer candidato y último para el fundamento de la experiencia y que, con la inversión de los términos relevantes, la conciencia finalmente llega a darse cuenta del papel que tiene en la autodeterminación de la Noción sujeto-ob-

140 *PhS*, §§ 156-65; *PhG*, 96-102; *FdelE*, 97-104.

141 Alexandre Kojève, *An Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Alan Bloom, tr. J. H. Nichols (Ithaca: Cornell University Press, 1969); Charles Taylor, *Hegel*.

142 John Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, p. 92.

143 W. H. Bossart, "Hegel on the Inverted World", *Philosophical Forum* 8 (1982): 326-341; Hans-Georg Gadamer, "Hegel's 'Inverted World'", en *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, tr. C. Smith (New Haven: Yale University Press, 1976), 35-53; Robert Zimmerman, "Hegel's 'Inverted World' Revisited", *Philosophical Forum* 8 (1982): 342-370; Joseph Flay, "Hegel's 'Inverted World'", *Review of Metaphysics* 8 (1970): 662-678. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's* Phenomenology of Spirit, tr. S. Cherniak y J. Heckman (Evanston: Northwestern University Press, 1974).

144 Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's* Phenomenology of Spirit.

145 Gadamer, "Hegel's 'Inverted World'", 35-53.

146 Joseph Flay, *Hegel's Quest for Certainty* (Albany: SUNY Press, 1984).

jeto y así llega a considerar la necesidad de una explicación del sujeto para el desarrollo completo de la Noción.

La cuestión principal sobre el mundo invertido es que postula lo que yo llamaré un principio o ley de la inversión, en donde las cosas son transformadas en sus opuestos, o por lo menos son diferentes de los fenómenos que están destinados a explicar. Este principio de la inversión es a la vez paradójico y esclarecedor. Es paradójico en cuanto que resalta todas las contradicciones dialécticas que hemos visto hasta ahora sobre la ley y la explicación. Aquí, la conciencia natural termina con una versión de la explicación según la cual paradójicamente debe explicar una cosa apelando a su opuesto, es decir, un resultado que naturalmente parecería absurdo. Por otro lado, el principio de inversión es esclarecedor, en cuanto que obliga a la conciencia natural a invertir todos los términos clave y las categorías de la dialéctica. Con esta inversión, la conciencia natural intercambia papeles con el objeto externo independientemente y llega a considerar la necesidad de dar cuenta de sí misma en la explicación completa de la determinación de la Noción sujeto-objeto.

El mundo invertido comienza cuando es postulada una segunda ley. El lector recuerda dónde dejamos la dialéctica: la Noción de ley colapsó cuando la conciencia natural se dio cuenta de que era una redescripción tautológica y no una explicación verdadera. Esta primera ley era una ley de la uniformidad o de la diferencia en la que no había diferencia.[147] En otras palabras, no hay ninguna diferencia entre el *explicans* y el *explicanda*; es por eso que la explicación es simplemente una redescripción. Lo que originalmente aparecía como diferente colapsa en la identidad. Presumiblemente una explicación verdadera daría cuenta del fenómeno de una manera que evite simplemente redescribir en términos diferentes lo que ocurre. Para evitar esta tautología, la conciencia natural postula una segunda ley, pero esta vez no es una ley de la identidad sino de la diferencia: "Una *segunda ley*, cuyo contenido se contrapone a lo que antes llamábamos ley, es decir, a la diferencia que permanecía constantemente igual a sí misma; pues esta nueva ley expresa más bien el *convertirse lo igual en desigual* y el *convertirse lo desigual en igual*".[148] Esta segunda ley postula algo diferente del fenómeno para explicar el fenómeno. Por ejemplo, podemos comprender la explicación como un informe de las causas de cualquier fenómeno. La explicación de por qué X ocurrió, mediante la enumerando los factores que causaron que ocurriera,

147 *PhS*, § 154; *PhG*, 95; *FdelE*, 96.
148 *PhS*, § 156; *PhG*, 96; *FdelE*, 97.

debe hacerse de una manera tal que las causas sean diferentes del fenómeno a explicar. De este modo, éste sería un tipo muy diferente de explicación del informe tautológico que afirma que el opio induce el sueño porque tiene una propiedad somnífera, donde la causa es sinónimo del efecto. Por lo tanto, la ley de los estados invertidos que satisface todo lo que hay en los fenómenos debe ser verdaderamente diferente de lo que aparece. En otras palabras, algo muy diferente detrás de las escenas produce y causa el fenómeno.

De este modo, el primer mundo suprasensible, es decir, la serie de leyes que reflejaban los fenómenos son remplazadas por un segundo mundo supersensible, el cual no refleja los fenómenos, sino que, de hecho, es el opuesto de ellos o es, por lo menos, algo suficientemente diferente de ellos para explicarlos o fundamentarlos. En palabras de Hegel: "Por medio cle este principio, el primer suprasensible, el reino quieto de las leyes, la imagen inmediata del mundo percibido, se torna en su contrario".[149] Ahora, el segundo mundo suprasensible se convierte en el criterio para la Noción sujeto-objeto. Su principio es que los fenómenos no aparecen del modo en que ellos son en sí mismos, sino como opuestos al modo en que son verdaderamente. Así, el mundo suprasensible real es una inversión del mundo fenoménico. Hegel describe esto así: "*Este segundo mundo suprasensible* es, de este modo, el *mundo invertido;* y ciertamente, en cuanto que un lado está presente ya en el primer mundo suprasensible".[150] Entonces, el mundo invertido es una inversión del primer mundo suprasensible por el simple principio de transitividad. En cuanto que el primer mundo suprasensible es una copia del mundo fenoménico y el mundo invertido es una inversión del mundo fenoménico, se sigue que éste es también una inversión del primer mundo suprasensible.

Hegel enfatiza que el problema con el primer mundo suprasensible era que carecía de un principio del cambio. Con esto quiere decir que en el primer mundo suprasensible no había ningún cambio o diferencia entre los fenómenos y la explicación. A falta de toda diferencia, aparecían idénticos. Como lo hemos visto, esta Noción de ley colapsa en tautología. Ahora, en el mundo invertido, la conciencia natural ha adoptado un principio de cambio que usa para explicar los fenómenos. Hegel dice: "En efecto, el primer mundo suprasensible no era sino la elevación *inmediata* del mundo percibido al elemento universal; tenía su contraimagen necesaria en este mundo, que aún retenía *para sí el principio del cambio* y de la *mutación*; el primer reino de

149 *PhS*, § 157; *PhG*, 96; *FdelE*, 98.
150 *PhS*, § 157; *PhG*, 96; *FdelE*, 98.

las leyes carecía de esto, pero lo adquiere ahora como mundo invertido".[151] Por lo tanto, lo crucial para el mundo invertido es este concepto de cambio o diferencia. Por este concepto se movió la conciencia natural más allá de la dialéctica de la ley y la llevará al concepto complejo de "vida".

Hegel describe "el mundo invertido" y su principio de cambio con una cantidad de ejemplos provocativos, los cuales suenan como paradojas o absolutas contradicciones: "Lo que en la ley del primero era dulce es en la de este invertido en sí amargo y, lo que en aquélla ley era negro es en éste blanco. Lo que en la ley del primero era el polo Norte de la brújula es en su otro en sí suprasensible (es decir, en la tierra) el polo Sur, y lo que allí es polo Sur es aquí polo Norte".[152] Sin embargo, Hegel articula mejor el mundo invertido con el simple principio que constituye su ley: "lo homónimo del primero es, por tanto, lo *desigual* de sí mismo y lo *desigual* de dicho mundo es asimismo *desigual a sí mismo* o deviene *igual* a sí".[153] En resumen, la ley del mundo invertido es una ley de la diferencia. Todo se convierte en algo diferente y aparece diferente de como es realmente en sí mismo. Precisamente este concepto de diferencia —o lo que podríamos llamar un principio de inversión— es lo que la literatura secundaría ha sido incapaz de comprender en esta sección. Como consecuencia, estas formulaciones extrañas del principio de inversión son con frecuencia simplemente ignoradas. Pero no podemos ignorar este principio de inversión si tratamos de comprender la transición a la "Autoconciencia", ya que precisamente este principio desempeña el papel principal. Aquí tomo literalmente a Hegel en el sentido de que en esta etapa el punto clave es que surge una diferencia entre los términos de la dialéctica. Éste es el resultado absurdo y paradójico del análisis de la explicación, pero, por otra parte, obliga a la conciencia natural a invertir la relación sujeto-objeto que hasta ahora ha estado operando y esta inversión permite a la conciencia natural advertir la necesidad de dar cuenta de sí misma para la determinación completa de la Noción sujeto-objeto.

Observaciones finales (§§ 163-165)

Hasta ahora, el objeto de la conciencia como ser puro, una cosa con propiedades o una fuerza, fue pensado como independiente del sujeto. Esta relación con el mundo de objetos sin referencia al sujeto en sí mismo es lo que

151 *PhS*, § 157; *PhG*, 96-97; *FdelE*, 98.
152 *PhS*, § 158; *PhG*, 97; *FdelE*, 98.
153 *PhS*, § 158; *PhG*, 97; *FdelE*, 98.

caracteriza a la "Conciencia". Cuando la conciencia natural postula una ley, es capaz de verse en el mundo y reconocerse en la esfera de objetos. Por lo tanto, la conciencia se convierte en un objeto para sí misma y esto es lo que llamamos "Autoconciencia". Al considerar una ley científica, la conciencia se da cuenta de que la ley no es un objeto independiente igual que otros objetos de este capítulo, sino que el objeto es dependiente de la conciencia misma, quien postula o formula: "El ego en su juicio tiene un objeto el cual no es distinto de él –se tiene a sí mismo. La conciencia ha pasado a la autoconciencia".[154] Esta distinción se encuentra en los capítulos de la "Conciencia" y la "Autoconciencia". Acerca de la distinción entre la conciencia inmediata de objetos y la conciencia de sí mismo se hallan diversas teorías del desarrollo de la infancia, por ejemplo, las de Piaget. De acuerdo a esta teoría, los niños en una edad temprana son capaces de percibir y reconocer objetos, pero no tienen conciencia de ellos mismos como entidades distintas y autónomas. Ellos carecen de la habilidad para abstraer y verse desde una perspectiva externa. Esto es precisamente lo que la conciencia realiza en este punto, ya que con el concepto de ley se reconoce en el mundo externo y relata el mundo para sí mismo. Por primera vez la conciencia es capaz de verse a sí misma como un objeto.

La conciencia natural llega a reconocer a través de la ley de la inversión o la ley de diferencia que ha postulado el objeto y que el objeto no es un hecho en el mundo: "Coloco lo contrario *del lado de acá* y *del lado de allá* lo otro".[155] La conciencia natural se da cuenta de que es ella misma el fundamento de la experiencia. Cuando la conciencia natural llega a considerarlo, simultáneamente descubre que en la determinación de la Noción lleva a cabo un papel hasta ahora no visto, lo que presupone dar cuenta de la subjetividad que aún no ha sido considerada. Advierte que este modo de explicación da cuenta de las cosas con este principio de diferencia. La conciencia natural sólo llega a descubrir la importancia de la diferencia o el infinito con el concepto de "explicación":

> La infinitud o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, según lo cual lo determinado de algún modo, por ejemplo, como ser, es más bien lo contrario de esta determinabilidad, es, ciertamente, el alma de todo el recorrido anterior, pero solamente en el *interior* ha surgido ella libremente. La manifestación o el

154 *Phil. of Mind*, § 423; *Werke*, vol. 10, 212.
155 *PhS*, § 160; *PhG*, 98-99; *EdelE*, 100.

> juego de fuerzas la presenta ya a ella misma, pero sólo surge libremente por vez primera como *explicación*; y como, por último, es objeto para la conciencia *como lo que ella es*, la conciencia es *autoconciencia*.[156]

Hegel discute, en este pasaje crucial, el papel del infinito y la explicación en la transición de la conciencia a la autoconciencia. En el concepto de infinito o diferencia, el cual introduce el mundo invertido, la conciencia se ve por primera vez en el proceso de la determinación de la Noción sujeto-objeto, ya que la ley de la inversión es generada sólo con el concepto de diferencia y, desde la ley de la inversión, la conciencia se ve a sí misma de repente como el fundamento de la objetividad. Por lo tanto, las paradojas que participan en la explicación dan lugar a esta realización de sí mismo. En realidad, la conciencia ha realizado todo el tiempo este papel epistémico, pero sólo aquí se da cuenta de lo que la audiencia filosófica ya sabía, es decir, que la conciencia lleva a cabo un papel constitutivo en la determinación del criterio de la Noción sujeto-objeto y, por lo tanto, se debe dar un informe sobre el sujeto en sí.

Este movimiento dialéctico crucial puede comprenderse mejor comparándolo con el movimiento dialéctico anterior de la ley. Éste produjo que la ley científica colapsara en una redescripción tautológica de los fenómenos y, como hemos visto, el mundo invertido es la solución a este problema, en cuanto que su explicación no es una redescripción de los fenómenos, sino, por el contrario, una contradicción o inversión de ellos. Ésta es la cuestión clave, ya que finalmente el realismo de la conciencia natural debe abandonarse. Aplicando el principio de los opuestos o de la diferencia, caracterizado por el mundo invertido, la conciencia natural se da cuenta de que el objeto que consideró algo externo es, en realidad, una parte de sí misma; de la misma forma lo que tomó como algo independiente era dependiente, etc. Por consiguiente, en el mundo invertido, el objeto pasó al reino del sujeto. La misma dialéctica de la inversión ocurre con el concepto de "explicación". Hasta este momento, la "explicación" significó dar cuenta de algo distinto y externo, pero ahora la explicación es simplemente que la conciencia natural da cuenta de sí misma y de sus propias determinaciones internas. Por consiguiente, la explicación ya no se refiere a algo distinto o más allá de sí mismo en el campo de la experiencia, por el contrario, como la audiencia filosófica lo ha sabido todo el tiempo, se refiere al sujeto. Como vimos en el pasaje anterior, éste fue el resultado de todo lo que ha ocurrido hasta este punto, puesto que siempre

156 *PhS*, § 163; *PhG*, 100-101; *FdelE*, 102.

terminamos con los universales, con los cuales la conciencia natural no podía explicar por referirse la experiencia. Pero sólo ahora a través del concepto de explicación es que la conciencia se da cuenta que, en realidad, lleva a cabo un papel constitutivo en la Noción de sujeto-objeto. Por consiguiente, la explicación no sólo es un informe de lo que aparece en los fenómenos, sino que también implica un informe de los principios de cognición del sujeto autoconsciente. Hegel lo expresa así: "La *explicación* del entendimiento sólo es, de momento, la descripción de lo que la autoconciencia es".[157] La "explicación" de esta forma indica el papel del sujeto autoconsciente en la determinación de sujeto y objeto, vía los principios de la cognición.

Hegel continua en este mismo sentido, sin embargo, usa términos diferentes para describir esta naturaleza doble de la Noción de "explicación": "En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma".[158] La conciencia natural, en el proceso de la experiencia, parece ocuparse simplemente del *explicanda*; sin embargo, en el mundo invertido, llega a darse cuenta de que las leyes científicas o el *explicans* no son hechos del mundo sino que surgen de sí misma como sujeto. Por lo tanto, la conciencia natural se ve jugando un papel en el proceso de la determinación de la Noción sujeto-objeto.

Otra inversión importante tanto para este capítulo como el siguiente es el infinito de las percepciones o la multiplicidad, que hasta ahora era concebida como una parte del mundo. La conciencia natural, con la inversión, ve el infinito de la multiplicidad como una parte de sí misma: "Esta aprehensión de la diferencia como *en verdad es* o la aprehensión de la *infinitud* como tal es *para nosotros* o *en sí*".[159] En otras palabras, la verdad del infinito es que pertenece al sujeto autoconsciente, quien lleva a cabo un papel en la determinación de la Noción de la objetividad, la cual no es algo dado al sujeto desde el exterior. El infinito de la diferencia no es simplemente encontrado en el mundo, sino que es resultado, por lo menos en parte, del postulado de la conciencia. Éste es el infinito universal de la "vida" que Hegel discutirá en el siguiente capítulo, la "Autoconciencia".

157 *PhS*, § 163; *PhG*, 100-101; *FdelE*, 102.
158 *PhS*, § 163; *PhG*, 101; *FdelE*, 102-103.
159 *PhS*, § 164; *PhG*, 101; *FdelE*, 103.

Una vez que la conciencia natural, por medio del mundo invertido, llevo a cabo esta toma de conciencia acerca de su papel en el proceso de la autodeterminación del sujeto y objeto, entonces, el dualismo del mundo invertido cae por sí mismo. En otras palabras, ya no hay ninguna razón para atribuir algo sustancial al reino detrás de las apariencias, puesto que la conciencia natural se reconoce como el fundamento de las apariencias: "Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior".[160] En breve, la conciencia natural se reconoce en ambos lados del anterior dualismo, es decir, del lado de las apariencias (como fue vista anteriormente) y ahora del lado del fundamento de las apariencias. La conciencia se ve en el mundo de las apariencias por primera vez como un objeto y de este modo se hace autoconsciente: "Se pone como lo interior *diferenciado*, pero *para lo cual* es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la autoconciencia".[161] De este modo, el dualismo colapsa en la unidad del sujeto autoconsciente, quien es ahora tanto sujeto como objeto.

Lo que el capítulo de la "Conciencia" ha demostrado es la futilidad de pretender dar una explicación de la objetividad con la presuposición de que las categorías son en la diversidad empírica misma. Toda pretensión realista de dar una explicación de los objetos se vuelve contradictoria y apunta hacia el papel del sujeto. Una explicación del sujeto es presupuesta necesariamente en todo informe de la objetividad. Esto es precisamente el tema de la "Conciencia", a saber, toda pretensión de dar cuenta de la determinación de la objetividad sin referencia al papel formativo y sustantivo del sujeto en la determinación es necesariamente contradictoria e incompleta, ya que tal explicación presupone necesariamente un informe del sujeto. Para dar un informe de la objetividad, uno debe primero llegar a desarrollar el papel constitutivo del sujeto que el informe presupone. Hegel escribe: "El *proceso necesario* de las figuras anteriores de la conciencia, para la que lo verdadero era una cosa, un otro que ella misma, expresa cabalmente que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una conciencia de sí, sino, además, que solamente ésta es la verdad de aquellas figuras".[162] Así, las formas de la conciencia implican implícitamente un sujeto autoconsciente. Todo informe realista debe fracasar necesariamente, ya que se aferra a la noción de un objeto externo independiente y por eso nunca reconoce el papel constitutivo del sujeto. Su

160 *PhS*, § 165; *PhG*, 102; *FdelE*, 104.
161 *PhS*, § 165; *PhG*, 102; *FdelE*, 104.
162 *PhS*, § 164; *PhG*, 102; *FdelE*, 103.

informe todavía presupone necesariamente dar cuenta de la subjetividad que falta considerar. Hasta este momento, todos los distintos principios del conocimiento —ser, el uno y lo múltiple, y el fundamento— han sido aplicados directamente a los objetos del mundo. Ahora llegamos a la reflexividad donde la conciencia se vuelve autoconciencia: estas mismas categorías se vuelven sobre sí mismas en un intento de determinar su consistencia como sujeto autoconsciente. Hegel escribe: "Y se mostrará, al mismo tiempo, que el conocimiento de *lo que la conciencia sabe, en cuanto se sabe a sí misma*, exige todavía mayores circunstancias, que pasamos a examinar a continuación".[163] Una explicación debe darse del conocimiento de la conciencia misma para que la Noción esté completamente determinada.

Aquí, en la sección de la "Fuerza y entendimiento", es fácil reconocer la dialéctica de lo universal y lo particular. En primer lugar, lo universal es la fuerza que opera más allá del mundo de los sentidos; esta fuerza que oculta al universal produce una pluralidad de manifestaciones empíricas, las cuales son los particulares. Cuando la dialéctica prueba que este dualismo es insostenible, entonces, la fuerza universal es interpretada como una ley científica que explica el mundo de los sentidos. Las leyes de la ciencia son universales para que relacionen varios fenómenos empíricos, es decir, los particulares organizados bajo un encabezado. El tema cle la inmediatez y la mediación también está presentado en la "Fuerza y entendimiento". Al principio, la fuerza es considerada como el universal inmediato; se determina inmediatamente por si solo, aparte del entendimiento humano. Sin embargo, esto vuelve a ser contradictorio, ya que, para ser reconocido como individual, en primer lugar, la fuerza debe ser mediada por una pluralidad de manifestaciones empíricas, por medio de las cuales la conciencia tiene acceso a ella. De este modo, la fuerza es mediada por sus materias o manifestaciones. Lo mismo ocurre con las leyes científicas. Sin la variedad de fenómenos empíricos no habría leyes generales. Así, la ley está mediada por los fenómenos naturales que se pretenden explicar.

Las secciones del capítulo de la "Conciencia" son paralelas entre sí en relación con la estructura, aunque cada una de ellas opera con diferente categoría y Noción distinta del objeto. Podemos representar este movimiento gráficamente con la tabla 4.1. En cada una de las etapas se aplica una categoría más sofisticada al objeto cle dominio con el propósito cle determinar el objeto completamente. No obstante, como hemos visto, cada una cle las Nociones

163 *PhS*, § 165; *PhG*, 102; *EdelE*, 104.

de objeto aquí en la "Conciencia" resultó ser internamente contradictoria e incompleta. En la medida que las categorías se vuelven más sofisticadas, el movimiento de la dialéctica asciende. Esta estructura paralela del en sí, para sí y en y para sí en el capítulo de la "Conciencia" es un caso modelo para el resto de los capítulos, donde estos movimientos son a menudo más difíciles de localizar. Aún así, este paralelismo nos ayuda a ver el plan unitario y, con la repetición de las categorías en la "Autoconciencia", veremos en la esfera subjetiva formarse un argumento más sólido para la estructura unitaria de la *Fenomenología* como un todo.

TABLA 4.1

Categorías	*Sección*	*En si*	*Para si*	*Para y en si*
Hechos y consecuencias	Fuerza y entendimiento	Fuerza y materia (fuerza propia y fuerza exteriorizada)	"Ley	La palabra invertida
Uno y muchos	La Percepción	Cosa con propiedades (El uno y el también)	Sujeto perceptor (el uno y el también)	El momento del contacto de la percepción (El uno y el también)
El Ser	La certeza sensible	El esto (el aquí y ahora)	El "yo"	El punto de contacto (el aquí y ahora)

5

Autoconciencia

El capítulo de la "Autoconciencia" tiene una importancia indudable para la comprensión de la *Fenomenología*. Ésta es la sección más leída y citada del libro,[1] y muchos comentadores, como Kojève,[2] la utilizan como base para la interpretación de la *Fenomenología*. Hegel mismo llamó a este capítulo el "punto de viraje"[3] en su argumento. La evidencia filosófica también parece apoyar la importancia de esta sección, ya que Hegel trabajó cuidadosamente el presente material en todo el período de Jena. Precisamente aquí, parece introducir un tema totalmente nuevo en la secuencia de la dialéctica. La discusión parece alejarse de las cuestiones epistemológicas que han sido examinadas hasta ahora y dirigirse hacia las relaciones humanas intersubjetivas. Como mencionamos anteriormente, este aparente cambio en su contenido da lugar a preguntas sobre la continuidad de estos dos primeros capítulos. Como un comentador señala: "En breve, esto es tan importante como cualquier transición en Hegel, y es por desgracia tan opaca, si no más, que cualquier otra".[4] Como señalé, este capítulo continúa con lo visto en el capítulo de la "Conciencia" en sus objetivos y metodología. Una vez más, se postula el criterio de la Noción sujeto-objeto y se pone a prueba tal y como se hizo en la sección anterior. La diferencia crucial aquí, en el nivel de la autoconciencia, consiste en que la conciencia se percata de la necesidad de tener en cuenta su propia

1 Ver Pöggeler para un informe sobre la importancia de este capítulo. Otto Pöggeler, "Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins", en *Hegels Idee einer Phänomeologie des Geistes* (Friburgo: Karl Alber, 1973), 231-298.

2 Alexandre Kòjeve, Introduction à la lecture de Hegel.

3 *PhS*, § 177; *PhG*, 108-109; *FdelE*, 113.

4 Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, 138.

autodeterminación para dar una explicación del conocimiento posible de objetos. No sólo se da cuenta de que debe encontrar una Noción adecuada del sujeto, sino también de que tal Noción de sujeto cambia con la Noción de objeto. En un intento por dar un informe del sujeto y así del dominio del objeto, la conciencia natural se aplica a sí misma como sujeto autoconsciente las categorías que en el capítulo de la "Conciencia" fueron aplicadas al otro como objeto. Así, como he indicado antes, las categorías, que fueron aplicadas a la diversidad empírica o, más exactamente, al objeto de la conciencia en el capítulo de la "Conciencia", reaparecen paralelamente aquí, en un nivel más alto que el del movimiento anterior.

Lo importante es que, en el nivel de la autoconciencia, el objeto independiente y autodeterminado ha desaparecido.[5] A diferencia del capítulo de la "Conciencia", la conciencia natural ya no cree en un otro independiente del pensamiento o algo sustancial que sea externo a sí misma y que pudiera funcionar como algún tipo de fundamento epistemológico privilegiado. Ahora, la conciencia natural se ve cumpliendo un papel constitutivo en la determinación de la Noción del objeto. Esto, como hemos visto, implica dar cuenta de sí mismo como sujeto. Lo que es inmediato y verdadero, ya no es el objeto sino el sujeto autoconsciente. Ésta es la Noción que en sus formas diversas se presenta en todo el capítulo de la "Autoconciencia". Nosotros analizaremos el intento de la conciencia natural de seguir adelante con esta Noción, tratando de equipararla con su experiencia.

Descubriremos que el intento de determinar la Noción sujeto-objeto, tomando en cuenta sólo al sujeto individual sin hacer referencia a otro sujeto, lleva a contradicciones. Estas contradicciones apuntan al papel de la comunidad social y las relaciones históricas en la determinación de la Noción, del mismo modo que los modelos de objeto de la "Conciencia" colapsan al señalar el papel del sujeto en un informe completo de la autodeterminación de la Noción. La clave es que el informe de la determinación puramente subjetiva de la Noción sujeto-objeto, que representa al sujeto como puramente atómico, es autocontradictorio y presupone necesariamente un informe del sujeto en un contexto social e histórico. Lo que Hegel pretende mostrar en esta sección es que la determinación que lleva a cabo el sujeto autoconsciente de la Noción sujeto-objeto presupone ciertas prácticas sociales e instituciones, las cuales, según la teoría epistemológica tradicional, no desempeñan ningún

5 Véase *PhS*, § 167; *PhG*, 104; *FdelE*, 108: "Así, pues, sólo parece haberse perdido el momento principal mismo, a saber: la *subsistencia simple independiente* para la conciencia".

papel significativo. Sólo hasta el capítulo de la "Razón" llegan a incluirse en la explicación este tipo de consideraciones.

Aquí, en el capítulo de la "Autoconciencia" todavía están operando las categorías formales que fueron propuestas claramente en el capítulo de la "Conciencia", aunque reinterpretadas en lo que podemos llamar un contexto subjetivo, es decir, sin referencia a un objeto externo o al contexto social e histórico. La categoría inicial de ser es comprendida en el capítulo de la "Autoconciencia" como el mismo sujeto autoconsciente constituido por el "deseo".[6] En la sección de "Señorío y servidumbre", el informe del reconocimiento representa en su forma social concreta el juego dialéctico de la categoría del uno y lo múltiple. Finalmente, en la sección de la "Libertad de la autoconciencia", Hegel nos ofrece diferentes ejemplos de la categoría de fundamento en el nivel de la autoconciencia. Por lo tanto, las categorías de la determinación de la Noción sujeto-objeto se repiten aquí en el capítulo de la "Autoconciencia", pero esta vez del lado del sujeto. El capítulo de la "Conciencia" en su conjunto puede ser visto como el momento en-sí, ya que cada una de las "Nociones" examinadas ahí implica la creencia en la verdad de objetos externos independientes. Por otro lado, la "Autoconciencia" puede ser vista como el momento para-sí, por su pretensión de la verdad del sujeto y el desplazamiento de la esfera del objeto a una posición secundaria. La "Conciencia" representa una ontología de los objetos, mientras que la "Autoconciencia" representa una ontología de los sujetos.

En mi análisis, usaré ocasionalmente el término "conciencia natural", aunque, estrictamente hablando, este término ya no es aplicable en esta etapa, dado que la conciencia natural ha renunciado al "punto de vista natural", esto es, que existan objetos externos independientes. En este nivel, con "conciencia natural" quiero hacer referencia simplemente al actor fenomenológico y distinguirlo de la audiencia filosófica. Espero seguir usando este término en este sentido y no quiero dar a entender que en la "Autoconciencia" todavía estamos examinando el punto de vista sostenido en las distintas etapas del capítulo de la "Conciencia".

6 Nos alejamos de la traducción de Wenceslao Roces, quien traduce *Begierde* como "apetencia", traduciéndolo como "deseo", apegándonos al texto de Stewart.

I. La verdad de la certeza de sí mismo: "autoconciencia" y "vida" (§§ 166-177).

Esta sección, que precede inmediatamente a la sección más famosa y más leída de la *Fenomenología* —la dialéctica del amo y el esclavo—, es, junto con el capítulo de la "Fuerza y entendimiento", una de las más opacas en el *corpus* hegeliano. Por eso los comentadores no llegan a un acuerdo sobre qué espera llevar a cabo Hegel o cómo funciona la dialéctica aquí. Algunos comentadores[7] consideran esta primera sección del capítulo de la "Autoconciencia", titulada "La verdad de la certeza de sí mismo", como una introducción al tema filosófico sustancial que es tratado en la sección siguiente ("Señorío y servidumbre"). Otros comentadores[8] consideran que esta sección está incompleta o que presupone algunos de los movimientos dialécticos que encontramos en los escritos de Hegel en Jena. El origen de la confusión surge de la propia exposición de Hegel. Cuando uno ve el índice en la "Autoconciencia", nota de inmediato cierta asimetría. Mientras que Hegel ordena en el resto del libro sus capítulos en tres secciones, aquí parece que sólo tenemos dos secciones. "A. Señorío y servidumbre" y "B. Libertad de la autoconciencia", los cuales quedan debajo del título "IV. La verdad de la certeza de sí mismo". Dicha asimetría genera más confusión sobre el estatus de la sección "La verdad de la certeza de sí mismo". El mayor problema es que Hegel escribió un segundo índice con las letras latinas (A, B, C, etc.) como un agregado al índice original, el cual estaba ordenado sólo con números romanos. Mi tesis es que Hegel esperaba llevar a cabo un trabajo filosófico y no sólo una introducción con el material del capítulo de la "Autoconciencia" que precede a la dialéctica del "Señorío y servidumbre". En concreto, quiero argumentar que esta sección constituye el primer paso argumentativo del capítulo de la "Autoconciencia" y que es el primero de un argumento en tres pasos, donde los dos siguientes son "Señorío y servidumbre" y la "Libertad de la autoconciencia". Me refiero a este material como "La verdad de la certeza de sí mismo", aunque este título originalmente fue propuesto para abarcar el movimiento dialéctico de "Señorío y servidumbre" y la "Libertad de la autoconciencia". En conclusión, propongo leer el capítulo de la "Autoconciencia" con la siguiente estructura:

7 Por ejemplo, Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 10.

8 Por ejemplo, Jean Hyppolite, *The Genesis and Structure of Hegel's* Phenomenology of Spirit, 146 y ss.

(1) La verdad de la certeza de sí mismo (§§ 166-177), (2) Señorío y servidumbre (§§ 178-196) y (3) Libertad de la autoconciencia (§§ 197-230).

Hay tres argumentos importantes que hablan a favor de esta interpretación y contra la tesis de que "La verdad de la certeza de sí mismo" sólo constituye una introducción o algo distinto del resto de la argumentación del capítulo de la "Autoconciencia". En primer lugar, cuando Hegel volvió a trabajar el mismo material en la *Enciclopedia*, quitó la aparente asimetría y empleó, precisamente del modo que se ha indicado, el material que estoy llamando "La verdad de la certeza de sí mismo" como la primera parte de los tres pasos argumentativos. En la *Filosofía de la mente*, la cual constituye la tercera parte de la *Enciclopedia*, el capítulo de la "Autoconciencia" está organizado como sigue:

B) Autoconciencia

α) Apetito

β) Reconocimiento de autoconciencias

γ) Autoconciencia Universal

Con el índice de este capítulo queda claro que el "Apetito" corresponde a "La verdad de la certeza de sí mismo", donde el término clave es "deseo". Es igualmente obvio que el "Reconocimiento de autoconciencias" corresponde a "Señorío y servidumbre", donde la categoría clave es el reconocimiento (*Anerkennung*), y finalmente que "Autoconciencia Universal" corresponde a la "Libertad de la autoconciencia".

En segundo lugar, además de la explicación de Hegel de la "Autoconciencia" en la *Enciclopedia*, también tenemos su análisis en la *Propedéutica filosófica*, escrita durante el periodo de Nüremberg de 1808 a 1811, poco después de la *Fenomenología*. La "Autoconciencia", de acuerdo con la discusión, también contiene tres diferentes momentos:

La Autoconciencia tiene en su desarrollo formativo o movimiento, tres etapas:

(1) Del *Deseo*, en cuanto que es dirigida a otras cosas;

(2) De la relación del *Amo* y *Esclavo*, en cuanto que es dirigida a otra autoconciencia diferente;

(3) De la *Autoconciencia Universal*, que se reconoce a sí misma en otra autoconciencia y es idéntica con ella como ella es idéntica con ésta.[9]

9 *Propaedeutic*, §24; *Werke*, vol. 4, 117.

Asimismo, en el curso de esta discusión, Hegel no deja lugar a la ambigüedad sobre el hecho de que el material precedente a la dialéctica de "Señorío y servidumbre" en la *Fenomenología* corresponde a la primera parte, es decir, al "deseo" en la *Propedéutica.*

El tercer argumento en contra de la tesis de que el material precedente a "Señorío y servidumbre" constituye sólo una sección introductoria hace referencia a que este material trata al sujeto como el tema de la sección misma. Cuando examinamos de cerca el texto, vemos que aquí el argumento es paralelo al que se dio en "La certeza sensible", la primera sección del capítulo de la "Conciencia". En "La certeza sensible", nos ocupamos del ser puro del objeto, lo cual, al comienzo de la "Autoconciencia", se reinterpreta como el ser puro del sujeto. Además, "Señorío y servidumbre" es paralelo de manera similar a la sección de "La percepción". En "La percepción" se introduce un segundo objeto y las categorías de identidad y diferencia se vuelven relevantes para la determinación de la objetividad. Así, también en "Señorío y servidumbre" vemos por primera vez la introducción de una segunda autoconciencia, la cual constituye un parámetro para compararla y contrastarla con la otra, y este parámetro sirve para determinar al sujeto autoconsciente. Finalmente, la "Libertad de la autoconciencia" es paralela a la sección de la "Fuerza y entendimiento". En lugar de las fuerzas que operan tras bambalinas y causan que el mundo de la experiencia aparezca, en la sección de "La conciencia desventurada", es otra autoconciencia, Dios, o lo que Hegel llama "lo inmutable",[10] lo que constituye la realidad de otro mundo y es responsable de la esfera mundana mutable. Este paralelismo estructural de los dos capítulos indica que este material, que aparece al comienzo de la "Autoconciencia", es propuesto como un argumento independiente con su propia justificación, igual que en la etapa anterior "La certeza sensible" fue un argumento independiente.

Aquí en la sección inicial, la categoría de ser es propuesta otra vez y se repite la dialéctica que la acompañó con el problema de la universalidad. En la sección de "La certeza sensible" del capítulo de la "Conciencia", la conciencia propone al ser como criterio del objeto, como el otro de la conciencia; en cambio, aquí la autoconciencia se considera como ser puro y considera el

10 *PhS*, § 208; *PhG*, 122; *FdelE*, 128. Hegel utiliza el mismo lenguaje para referirse a Dios en la *Filosofía del Derecho.* Ver *PR*, §270, Observación; *RP*, 350: "Por esta razón es que en la religión se da el lugar donde el hombre siempre está seguro de encontrar una conciencia de lo inmutable, de la mayor libertad y satisfacción, incluso dentro de todo lo cambiante del mundo y a pesar de la frustración de su propósito y la pérdida de sus intereses y posesiones".

resto del mundo como inesencial. Como dice Hegel, niega lo otro. Veremos cómo, en el curso de la dialéctica, la categoría de ser otra vez colapsa debido a su universalidad y cómo en el nivel categórico abstracto es incapaz de distinguir una cosa (aquí, él mismo como un sujeto autoconsciente) de otra. Así, al principio, la categoría de ser fue aplicada a la esfera de objetos y ahora es aplicada al sujeto autoconsciente. Después, en el nivel social, veremos la necesidad que tiene la autoconciencia de una mediación de sus determinaciones a través de otros sujetos autoconscientes. Por eso despista el cambio del lenguaje, cuando el procedimiento sigue siendo el mismo y el propósito primordial sigue siendo la búsqueda de la verdad y una Noción sujeto-objeto consistente. Como un comentador lo dijo: "El proyecto de la relación entre yo y otros objetos puede llamarse conocimiento en general; el proyecto de la relación del yo y sí mismo puede ser llamado autoconciencia. Estos proyectos pueden aparecer separados, pero en la *Fenomenología* son fusionados".[11]

La sección inicial del capítulo de la "Autoconciencia", a la cual he transferido el título de "La verdad de la certeza de sí mismo", indica el cambio en la Noción de verdad y certeza del objeto al sujeto. En la etapa correspondiente a la "Conciencia", estuvimos ocupados con la *certeza* sensible, es decir, la conciencia estaba segura de lo otro que era dado inmediatamente a los sentidos; en cambio, nos ocupamos aquí de la *certeza de sí mismo*, ya que la conciencia se ha convertido en su propio objeto y ha abandonado la idea de un otro independiente. El propósito de esta sección es dar un informe del sujeto, puesto que hemos determinado que está ligado esencial y necesariamente con las determinaciones de la relación sujeto-objeto de una manera que no se sospechaba en el capítulo de la "Conciencia". En otras palabras, la relación de la autoconciencia consigo misma como objeto tiene certeza de sí misma y no meramente certeza de la verdad de objetos externos.

Hegel afirma que surge una nueva concepción de "certeza" que no hemos visto antes. Él dice: "Pero, ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero".[12] Lo que Hegel quiera decir con esto debe ser mostrado en relación a las conclusiones obtenidas en el capítulo de la "Conciencia". Allí, el criterio del sujeto y el objeto fue pensado como lo externo e independiente de la conciencia, la

11 Eliot Jurist, "Hegel's Concept of Recognition", *Owl of Minerva* 19 (1987): 8.

12 *PhS*, § 166; *PhG*, 103; *FdelE*, 107.

verdad y la certeza estaban situadas en estos objetos, que eran considerados por la conciencia como hechos en el mundo y no como un producto de ella misma. En "La certeza sensible", por ejemplo, una cosa era "verdad" si era un esto inmediato, aquí y ahora, sin importar el papel de la conciencia. La conciencia natural estaba cierta de su objeto en cuanto objeto; sin embargo, el resultado del capítulo de la "Conciencia" fue que el conocimiento de los objetos necesariamente presupone el papel del sujeto. Esto significa que aparte del sujeto no puede haber verdad o certeza. Pero cuando Hegel dice: "La certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero", quiere decir que la conciencia natural ahora se percata de que esto, como sujeto, constituye, en parte, los criterios de la certeza y que en esta conciencia considera a sí misma como la verdad. La conciencia es certeza de sí misma como objeto.

El resultado de que la conciencia se percate de su propio papel en la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto es que ahora la conciencia llega a verse ella misma como el objeto de investigación y trata de articularse consistentemente como un sujeto cognoscente. Hegel expresa esto sucintamente en las lecciones de Jena: "El yo se ha convertido en objeto".[13] Este acto de conciencia reflexiva sobre sí misma es el comienzo de la autoconciencia. Como he indicado, la conciencia lo hace mediante el uso de las mismas categorías, aunque interpretadas en un contexto diferente, sobre los objetos que anteriormente se pensaban determinados. Aquí, al comienzo del capítulo de la "Autoconciencia", Hegel deja claro cuál es la diferencia entre conciencia y autoconciencia. Él caracteriza explícitamente el capítulo de la "Autoconciencia" como el "saber de sí mismo" y contrasta esta concepción con el capítulo de la "Conciencia", el cual describe como "el saber de otro".[14] Aquí, en el capítulo de la "Autoconciencia", debemos examinar la autodeterminación del sujeto autoconsciente como una presuposición necesaria de la determinación de la Noción de objeto.

Aunque para Hegel es necesario un informe de la autoconciencia para dar cuenta de la objetividad, no es por sí misma una fundamentación epistemológica última. Hegel espera demostrar que, aunque esta concepción es una superación del realismo ingenuo del capítulo de la "Conciencia", la deter-

13 *Phil. of Spirit, 1805-6*, 95; *JSE* III, 196. Ver también *Phil of Spirit, 1805-6*, 97; *JSE* III, 199: "El entendimiento es razón, y su objeto es el Yo". Ver también *Phil of Spirit, 1805-6*, 98; *JSE* III, 200-201: "En esta luz, la inteligencia no tiene otro objeto como contenido, sino que se ha tomado a sí misma como objeto".

14 *PhS*, § 167; *PhG*, 103; *FdelE*, 107.

minación de la Noción sujeto-objeto que *sólo* toma en cuenta las facultades de conocimiento del sujeto autoconsciente individual es necesariamente un informe inadecuado y en consecuencia requiere de un informe más profundo de las relaciones y determinaciones intersubjetivas relevantes. En la *Filosofía del derecho*, Hegel escribe: "En Fichte [...] el ego, como aquello que es sin limitación, es tomado (en la primera proposición de la *Doctrina de la ciencia*) pura y simplemente como algo positivo y por tanto, como la universalidad y la identidad del entendimiento. El resultado es que este ego abstracto por sí mismo se supone que es toda la verdad".[15] Para Hegel, esta concepción es unilateral y por eso incompleta, ya que no llega a dar cuenta del individuo en la sociedad o de la sociedad en la historia, ni de cómo estos factores conforman el proceso de la determinación de la Noción.

De acuerdo a la Noción de objeto examinada en el capítulo de la "Conciencia", los objetos —lo dado inmediatamente, la cosa con propiedades y las fuerzas explicativas— eran considerados como esencialmente independientes y distintos del sujeto. Como ya hemos visto, esta Noción de sujeto-objeto demostró ser insuficiente en ese nivel. Hegel expresa esto en las primeras líneas del capítulo de la "Autoconciencia": "En los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él".[16] Lo que Hegel quiere decir con esto es que, de acuerdo a la Noción sujeto-objeto, el criterio era siempre aplicado a estos objetos, los cuales eran el otro independiente de la conciencia, pero en el curso de la experiencia dialéctica esta explicación de la subjetividad y de la objetividad demostró ser contradictoria. La Noción no se ha encontrado en nuestra experiencia: "El objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato *en sí*, como lo que es de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, sino que este *en sí* resulta ser un modo en que es solamente para otro".[17] Nosotros descubrimos que estas concepciones no eran parte del dominio del objeto como algo preconstituido, sino que eran "Nociones" de objetos propuestas por un sujeto. Esta concepción no es parte de los objetos en sí mismos, sino más bien de la conciencia natural: "El *ser* de la suposición, lo *singular* y, contrapuesta a ella, la *universalidad* de la percepción, al igual que el *interior vacío* del entendimiento no son ya como esencias, sino como

15 *PR*, § 6, Observación; *RP*, 57.
16 *PhS*, § 166; *PhG*, 103; *FdelE*, 107.
17 *PhS*, § 166; *PhG*, 103; *FdelE*, 107.

momentos de la autoconciencia".[18] La dialéctica del mundo invertido completó esta secuencia del criterio al demostrar la inconsistencia implicada al atribuir las categorías a otra cosa o algo distinto de la conciencia y demostró en su informe que la conciencia natural está ligada al proceso del establecimiento del criterio de verdad. Este mismo criterio debe aplicarse al sujeto, quien es ahora considerado el fundamento de todo conocimiento. Debemos examinar con el mismo detalle esta conclusión.

Al final de la "Fuerza y entendimiento", vimos cómo la categoría de fundamento colapsaba en el mundo invertido y cómo la conciencia natural en aquel punto finalmente eliminaba el dualismo apariencia-fundamento. La conciencia natural, a través del principio de inversión, se consideró a sí misma como el fundamento; las apariencias, con la cual antes se asociaba, simplemente se convirtieron en partes insustanciales de sí misma. Ahora, ni el fundamento ni la apariencia son algo extraño o externo, sino más bien ambos pertenecen a la esfera del sujeto. Por lo tanto, el dualismo de apariencia-fundamento colapsa en subjetividad pura. Ésta es la primera etapa dialéctica de la "Autoconciencia".

La Noción: "autoconciencia" y "vida" (§§ 166-168)

Hegel señala el comienzo de la construcción de la Noción en esta sección inicial cuando escribe: "Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia".[19] El capítulo de la "Autoconciencia" comienza con un monismo subjetivo, que es resultado inmediato de lo que antes se alcanzó. Al inicio del capítulo de la "Autoconciencia", la conciencia tiene dos objetos, a saber, ella misma y el objeto insustancial: "La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia*".[20] El objeto de la dialéctica anterior todavía sigue, pero sólo en un sentido negativo, inesencial. En otras palabras, el objeto externo no es percibido como teniendo su propia existencia independiente. Anteriormente, la conciencia solo contemplaba al objeto junto con la inconsistencia y la incongruencia de su Noción, pero ahora que se ha tomado en cuenta el papel que juega en la

18 *PhS*, § 167; *PhG*, 104; *FdelE*, 107.
19 *PhS*, § 167; *PhG*, 103; *FdelE*, 107.
20 *PhS*, § 167; *PhG*, 104; *FdelE*, 108.

Noción sujeto-objeto también debe contemplarse a sí misma contemplando al objeto. Por eso, la autoconciencia implica una conciencia de sí que no estaba presente en el nivel de la conciencia, donde estuvimos ocupados con la simple toma de conciencia de la esfera del objeto. El sujeto autoconsciente representa lo esencial y lo positivo en esta relación, ya que tomar en cuenta la subjetividad es una precondición necesaria de un informe de la objetividad. La autoconciencia como el miembro dominante en esta relación sujeto-objeto niega la realidad esencial y externa del otro, lo cual Hegel llama "vida".[21] Hegel dice: "Y en ello es también, ciertamente, un ser otro; en efecto, la conciencia distingue, pero distingue algo que para ella es, al mismo tiempo, algo no diferenciado".[22] Lo que Hegel quiere decir con este curioso oxímoron es que en este nivel inicial, la autoconciencia no reconoce objetos como independientes y así no se distingue de otros. La autoconciencia es ser puro y, por consiguiente, envuelve todo lo otro. En la *Lógica* de la *Enciclopedia* escribe:

> Podemos decir que el "yo" y el pensamiento son lo mismo, o, más definitivamente, el "yo" se piensa como un pensador. Lo que yo tengo en mi conciencia es para mí. El "yo" es vacío o receptáculo de todo y nada, todo es por él y en él se almacena todo [...] En otras palabras, no es una mera universalidad y nada más, sino la universalidad que incluye todo en ella.[23]

La esfera del objeto es absorbida por la universalidad del sujeto. Dado que en este nivel la subjetividad pura se cree una condición necesaria del informe de la objetividad, los objetos mismos no tienen realidad autónoma de la Noción de sujeto. Así, cuando la autoconciencia ve un objeto, no ve un otro independiente sino su propio pensamiento como determinación. Esto parece implicar un curioso panteísmo, en el cual la autoconciencia ve a sus objetos y a la naturaleza en un conjunto, como algo que vive y participa de su propia subjetividad. Más adelante, vamos a seguir este aspecto de la dialéctica. Hegel da otra caracterización un poco más clara: "Es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo".[24]

21 Véase el revelador análisis de Marcuse sobre este concepto. Herbert Marcuse, "Leben als Seinsbegriff in der *Phänomenologie*", en *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt: Klostermann, 1968), 257 y ss. Véase Werner Marx, "Das Selbstbewußtsein als 'Leben'", en *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt: Klostermann, 1986), 35-53.

22 *PhS*, § 166; *PhG*, 103; *FdelE*, 107.

23 *EL*, § 24, Observación; *Werke*, vol. 8, 83.

24 *PhS*, § 166; *PhG*, 103; *FdelE*, 107.

No sólo existe una auto-identidad obvia y simple del sujeto autoconsciente, pues de igual manera el objeto está vinculado con el sujeto —también "para él es también sólo el mismo"—. Aquí, con "sobrepasar", Hegel quiere decir que se piensa la esfera del objeto como dependiente del sujeto autoconsciente o tan sólo para el uso y placer de la autoconciencia.

Hegel afirma que han desaparecido los objetos de "La certeza sensible", "La percepción" y la "Fuerza y entendimiento", ya que en este momento son simplemente una continuación del ser del sujeto. Ellos existen pero sólo en un sentido insustancial:

> Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí.[25]

Dado que uno se percata de que el sujeto juega un papel en la determinación de los objetos, estos objetos "están presentes aquí tal y como son en sí", es decir, finalmente nos damos cuenta de ellos (al menos parcialmente) por lo que son, esto es, determinaciones del sujeto. Lo que ha desaparecido es la creencia de que el objeto es un otro sustancial independiente: "Así, pues, sólo parece haberse perdido el momento principal mismo, a saber: la *subsistencia simple independiente* para la conciencia".[26] Ahora, los objetos están conectados a la conciencia y están vinculados necesariamente con ella. Por eso, ellos son en sí mismos insustanciales, mientras que la autoconciencia representa el elemento esencial como ser puro.

Hegel discute la universalidad de la autoconciencia con una alusión a Fichte: "Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue *solamente a sí misma como* ella misma de sí misma, la diferencia es *superada* para ella de un modo *inmediato* como un ser otro; la diferencia no *es*, y la *autoconciencia* es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo".[27] En la *Filosofía del derecho*, Hegel describe este aspecto de la autoconciencia de una manera similar: "La subjetividad de la voluntad significa por lo tanto (a) la pura forma de la voluntad, la unidad absoluta de la autoconciencia consigo misma (una unidad en la cual la autoconciencia, como Yo = Yo, es pura y

25 *PhS*, § 167; *PhG*, 103-104; *FdelE*, 107.
26 *PhS*, § 167; *PhG*, 104; *FdelE*, 108.
27 *PhS*, § 167; *PhG*, 104; *FdelE.*, 108.

simplemente interior y autodependiente abstractamente), la certeza pura, como distinguida de la verdad, de la individualidad".[28] Aquí, la autoconciencia no reconoce nada esencial o sustancial que sea externo a ella misma. Lo que Hegel llama "tautología sin movimiento" es de hecho la primera proposición de Fichte en la *Doctrina de la ciencia*.[29] Con la frase "Yo soy Yo", Fichte trata de capturar la unidad de la autoconciencia con su representación o con la esfera objetiva en general. Así, "Yo soy Yo" significa que los objetos como representaciones son tanto una parte del sujeto como el sujeto mismo. El mundo se compone sólo de las determinaciones del sujeto.

En la *Fenomenología*, Hegel nos dice explícitamente que, en la etapa de la autoconciencia, el "yo" representa la categoría del ser universal. Lo caracteriza como "aquella unidad *inmediata* o expresada como un *ser*".[30] Claro que el "yo", aquí en "La verdad de la certeza de sí mismo", es paralelo al "esto" de "La certeza sensible", ya que, como vimos, el "esto" dado inmediatamente también era determinado por la categoría del ser. En otro pasaje, Hegel señala que la naturaleza de la Noción del ser se ha enriquecido en este nuevo nivel, en relación con la misma Noción en el nivel de la certeza sensible: "El *ser* no tiene ya el significado de la *abstracción del ser*, ni la esencialidad pura de dichos miembros [la de la] *abstracción* de la *universalidad*, sino que su ser es cabalmente aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo".[31] Como hemos visto, el ser de "La certeza sensible" era universalidad abstracta, la cual no aprehendía un particular. Hegel indica que esta Noción ha sido preservada en este nivel, reinterpretada como el concepto extraño de sustancia líquida, la cual es asociada con su concepto igualmente extraño de "vida", que examinaremos a continuación. En todo caso, es claro el paralelismo entre las dos secciones: la categoría de ser una vez pertenece al objeto como un "Esto" y ahora al sujeto como un "Yo". Ya no es abstracta, pues más bien está ligada con los conceptos problemáticos de "vida" y deseo.

28 *PR*, § 25; *RP*, 75-76.

29 Véase Fichte, *The Science of Knowledge*, ed. y trad. Peter Heath y John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 95-96: "Así la autoafirmación, por medio de X, de que *A existe absolutamente por el juicio mismo, y que simplemente en virtud de él se postula él mismo*; es decir, se afirma a sí mismo —si es postulado específicamente o al hacer un juicio, siempre como uno y el mismo—; y por eso, la X que por la que es postulado absolutamente puede también ser expresada como Yo = Yo; Yo soy Yo".

30 *PhS*, § 172; *PhG*, 107; *FdelE*, 111.

31 *PhS*, § 169; *PhG*, 105; *FdelE*, 109.

Hegel introduce ahora sin ninguna explicación preliminar su concepto difícil y conflictivo de "deseo" (*Begierde*), el cual no parece tener nada que ver con la problemática del conocimiento. Él dice: "Esta unidad [de la conciencia consigo misma] debe ser esencial a la autoconciencia; esto es, la autoconciencia es *deseo*, en general".[32] Ciertamente es difícil entender cómo la cláusula que sigue al "esto es" pretende aclarar la oración que la antecede.[33] En este pasaje, Hegel discute la unidad de la apariencia en el sujeto autoconsciente; esto es lo que considera la unidad de la autoconciencia consigo misma, es decir, la unidad de la apariencia producida por la autoconciencia. La unidad de la autoconciencia en sí misma es equivalente a lo dicho por Fichte, a saber, la unidad de la autoconciencia consigo misma. Puesto que la autoconciencia está vinculada con criterios de objetividad y apariencia y se percibe como ser puro sin división o separación, la autoconciencia y esta apariencia están unidas. El ser puro de la autoconciencia se manifiesta empíricamente en términos del deseo universal, inmediato, permanente, el cual conforma la relación inmediata de la conciencia con los objetos.

El deseo lleva a cabo un papel en la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto. El criterio de la Noción de subjetividad debe ser en sentido estricto enteramente subjetivo, ya que la autoconciencia intenta dar una explicación de sí misma sin la mediación de otro sujeto y sin relación con las instituciones históricas o sociales. La primera explicación del sujeto implica al sujeto en su inmediatez o estado natural y, en este elemento simple, el deseo inmediato es su característica más importante. El criterio debe corresponder al deseo inmediato del sujeto, el cual es subjetivo. Los objetos para la autoconciencia son simplemente objetos de su deseo. Así, el deseo es una extensión del primer criterio abstracto de objetividad o, puesto de otra manera, es una manifestación del ser en el nivel de la autoconciencia. Porque Hegel, con la afirmación de que "la autoconciencia [...] es *deseo*, en general", quiere decir que la unidad de la autoconciencia consigo misma es esencial a la autoconciencia. En otras palabras, la unidad es posible a través del deseo como una extensión del criterio de objetividad aplicado al sujeto. Como un comentador ha dicho> "La dialéctica del conocimiento y la dialécti-

32 Véase *Phil. of Spirit, 1805-6*, 10; *JSE* III, 203-204. También véase *Propaedeutic*, §§ 25-28; *Werke*, vol. 4, 117-119.

33 Véase Frederick Neuhauser, "Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*", *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): 243-263; Leo Rauch, "Desire: An Elemental Passion in Hegel's Phanomenology", *Analecta Husserliana* 28 (1990): 195 y ss.

ca del deseo no son dialécticas separadas".[34] El deseo es la negación universal del ser puro de la autoconciencia y por eso un objeto es siempre deseo: "La autoconciencia, que es simplemente *para sí* y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo *deseo*".[35] Y un objeto de deseo está siempre relacionado con la autoconciencia; así se sigue que, como afirma Hegel, debe haber una unidad de la autoconciencia con sus apariencias o consigo misma. La aseveración de Hegel sobre el deseo no es sólo una explicación de lo que le precede, pues, de hecho, las dos proposiciones son tautológicas. Al decir que el deseo de la autoconciencia juega un papel en el criterio de la Noción sujeto-objeto, también se dice que los objetos están esencialmente vinculados con el sujeto autoconsciente.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel caracteriza al sujeto inmediato determinado por el deseo como la "voluntad natural". Él escribe: "Las características específicas de la diferencia que el concepto de autodeterminación establece en la voluntad aparecerán en la voluntad natural como un contenido inmediato, es decir, como los impulsos, los deseos (*Begirde*), inclinaciones, a través de la voluntad se encuentran determinados en el curso de la naturaleza".[36] Hegel indica que éste es el modelo más básico del sujeto, es decir, el sujeto en su inmediatez con los deseos naturales como su elemento más importante. Igual que comenzamos en "La certeza sensible" con la concepción más básica de objetividad, también en "La verdad de la certeza de sí mismo" comenzamos con la concepción más básica de sujeto: un sujeto natural determinado por el deseo natural.

Esta referencia a la voluntad natural nos da la oportunidad de retroceder en el denso lenguaje epistemológico que acabamos de examinar y considerar un ejemplo concreto. Hemos visto que Hegel intenta presentar "la voluntad natural" de la autoconciencia en su condición más rudimentaria. Empíricamente, el estado más básico o inmediato de la conciencia humana es la infancia. La infancia está caracterizada principalmente por deseos, ya que sus facultades superiores todavía no están desarrolladas. Este ejemplo no sólo nos permite entender la discusión de Hegel sobre el deseo, sino también su explicación anterior de la universalidad de la autoconciencia, la cual "supera" o "niega" la esfera del objeto. Como sabemos gracias a la psicología

34 Peter Preuss, "Selfhood and the Battle: the Second Beginning of the *Phenomenology*", en *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, ed. Merold Westphal (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1982), 75.

35 *PhS*, § 168; *PhG*, 105; *FdelE*, 109.

36 *PR*, § 11; *RP*, 63.

infantil, los niños aprenden gradualmente a distinguirse de su entorno y sólo posteriormente desarrollan la habilidad de abstracción que les permite verse a sí mismos como objetos. Originalmente, no pueden discriminar y dejar de considerar el mundo simplemente como una extensión de sí mismos. Por lo tanto, el intento de Hegel para describir la voluntad natural o la forma más básica de la autoconciencia puede comprenderse razonablemente sin el denso lenguaje empleado aquí.

Ahora que hemos visto el mismo criterio de la Noción propuesto en el nivel más alto, es decir, en el nivel de subjetividad, debemos tratar de comprender cómo opera la dialéctica aquí. Lo que debemos tener en cuenta es que todavía estamos ocupados con lo que he llamado "el problema de la verdad". El capítulo de la "Autoconciencia", igual que el capítulo de la "Conciencia", busca alcanzar el autodesarrollo satisfactorio o completo de la Noción del sujeto y el objeto por medio del examen dialéctico de los criterios, bajo la inconsistencia interna. Por lo tanto, aunque ahora los criterios han cambiado al lado del sujeto y por eso difieren de los precedentes, sin embargo, sigue siendo el mismo problema y el mismo método. Estos dos capítulos están de hecho involucrados en el mismo proyecto y la ruptura entre ambos no es tan grande como algunos autores creen.

Como Hegel dice en el pasaje siguiente, en esta etapa los términos del dualismo en la Noción son la autoconciencia y la vida: "Este concepto se *escinde* en la contraposición entre la autoconciencia y la vida".[37] Como todas las "Nociones" examinadas hasta ahora, está compuesta de dos elementos unidos en una relación y, en última instancia, resulta insostenible. La autoconciencia representa el lado subjetivo, mientras que la "vida" representa el lado objetivo. En sus lecciones de Jena, Hegel discute la identidad de las dos: "Los dos lados son tan idénticos entre sí que, aquí también lo que ellos son en sí mismos, se deshace en dos aspectos equivalentes. La universalidad como tal es sólo el uno, el ser, no obstante, es la realidad misma, como multiplicidad de lo subsistente".[38] Hegel subraya la importancia del término universal "ser", el cual representa la autoconciencia en lo que todas las demás realidades pierden su independencia. Él indica que la Noción está completa y que la experiencia dialéctica de la afirmación de la conciencia de su independencia está a punto de comenzar cuando escribe que, a pesar de la afirmación que hace la autoconciencia de su independencia y control sobre los objetos, no

37 *PhS*, § 168; *PhG*, 105; *FdelE*, 109.
38 *Phil. of Spirit*, 1805-6, 97; *JSE* III, 199.

obstante, será al contrario, "será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto".[39] Aquí, Hegel resume brevemente la Noción y anticipa su superación dialéctica.

La experiencia de la conciencia

• El momento en sí: la "vida" (§§ 169-172)

Comenzaremos con un análisis de la esfera objetiva inesencial, y su continuidad inmediata con la conciencia, caracterizada por Hegel con el concepto de "vida".[40] Posteriormente, examinaremos el aspecto subjetivo de esta Noción. Hegel dice que la "vida" es una concepción de la esfera del objeto que aparece por primera vez en el capítulo de la "Autoconciencia". Él afirma que el objeto del deseo tiene "vida": "el objeto del deseo inmediato es algo *vivo*".[41] Aunque a primera vista parece desconcertante, podemos entender lo que Hegel quiere decir aquí con un análisis de un pasaje paralelo de la *Filosofía del derecho*. En él define el término "vida"de una manera esclarecedora: "La vida es la suma global de las actividades exteriores; no es exterior a la personalidad como aquella que es inmediatamente y un *esto*. La entrega o el sacrificarse de la vida no es la existencia de *esta* personalidad sino lo contrario".[42] Con la "vida", Hegel quiere decir la esfera objetiva inesencial hacia la cual la autoconciencia dirige su deseo. Como este pasaje indica, esta esfera difiere del "Esto" de "La certeza sensible", en la medida en que el primero está unido con el sujeto autoconsciente, mientras que el segundo se creía independiente. Los objetos no son considerados "vivos", en algún sentido vitalista, sino sólo como objetos del deseo. La cantidad de deseo del individuo preserva su propia identidad e individualidad al negar otros objetos insustancialmente y al reinterpretar el mundo por medio de este criterio. El mundo es apropiado de acuerdo con las necesidades y deseos del sujeto autoconsciente en la búsqueda de su propia identidad y el concepto de "vida" funciona como una categoría abstracta del mundo de la naturaleza, del que hace uso la autoconciencia.[43] El punto

39 *PhS*, § 168; *PhG*, 105; *FdelE*, 100.

40 Para un útil informe sobre cómo es que Hegel utiliza este término, ver Joseph Flay, *Hegel's Quest for Certainty*, 82-83. Véase también Neuhauser, "Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*", 246 y ss.

41 *PhS*, § 168; *PhG*, 104; *FdelE*, 108-109.

42 *PR*, § 70; *RP*, 128,

43 No soy el primero en interpretar la noción de Hegel de "vida" como una categoría lógica. Véase Düsing, quien también sostiene esta interpretación. Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Hegel-Studien*, Bieheft 15 (Bonn: Bouvier, 1976), 157.

a destacar del concepto de "vida" consiste en que es la manifestación de la universalidad esencial del ser en el nivel de la autoconciencia. En la siguiente sección, Hegel hace esta conexión, refiriéndose al "ser de la vida".[44] Él trata de describir este concepto con términos tales como "fluidez", "flujo", "fluido continuo", "movimiento", etc., todos los cuales tienen como propósito significar la universalidad en el nivel de la autoconciencia. Por ejemplo, caracteriza la "vida" como "el médium fluido universal" o como "la sustancia *universal*".[45]

Hegel refiere tres etapas diferenciadas a través de las cuales la "vida" avanza y culmina en su superación. En primer lugar, está la "la esencia" o "el *ser superado* de todas las diferencias".[46] Él describe este aspecto como sigue: "[Tenemos] como *primer* momento la *subsistencia* de las figuras *independientes* o la represión de lo que es la diferenciación en sí, es decir, el no ser en sí y el carecer de subsistencia propia".[47] Se refiere con esto a la continuidad inmediata de la esfera del objeto y la universalidad. De acuerdo a la Noción, el mundo de los objetos es un continuo ininterrumpido que está frente a la conciencia. Originalmente no existen objetos individuales que destaquen en esta continuidad. Tales entidades individuales han sido "superadas"o "sustituidas".

En la segunda etapa, esta continuidad en la esfera del objeto se rompe con la actividad de los objetos en la esfera externa que los coloca aparte de la continuidad. Algunos objetos, por ejemplo, los animales, parecen tener una existencia independiente: "Se aparece en contra de la sustancia *universal*, niega esta fluidez y continuidad con ella y se afirma como algo que no ha sido disuelto en este universal sino que más bien se mantiene al disociarse de esta su naturaleza inorgánica y devorándola".[48] Hegel regresa al pasaje citado antes de "La certeza sensible", en el que afirmó que esta destrucción de la esfera objetiva era la forma de la certeza sensible en el nivel de la autoconciencia. También afirma que los animales "no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [*Realität*] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran".[49] Por lo tanto, la universalidad o la auto-identidad de la "vida" o la esfera del objeto contienen un aspecto de particularidad o diferencia, la cual se encuentra separada de la universalidad.

44 *PhS*, § 186; *PhG*, 111; *FdelE*, 115.
45 *PhS*, § 171; *PhG*, 106; *FdelE*, 110.
46 *PhS*, § 169; *PhG*, 105; *FdelE*, 109.
47 *PhS*, § 171; *PhG*, 106; *FdelE*, 110.
48 *PhS*, § 171; *PhG*, 106; *FdelE.*, 110.
49 *PhS*, § 109; *PhG*, 69; *FdelE*, 69.

En la tercera etapa, estas diferencias son superadas y se reestablece la unidad original y la continuidad de la esfera del objeto. De acuerdo a la Noción, la esfera del objeto es inesencial e indeterminada y por eso los objetos individuales no deberían ser capaces de diferenciación. Las distinciones no pueden hacerse en el ser de la mismidad: "Pero la *diferencia* de estos miembros *entre sí* como diferencia, no consiste en general en ninguna otra *determinabilidad* que la determinabilidad de los momentos de la infinitud o del puro movimiento mismo".[50] En otras palabras, no hay un momento genuino de verdadera diferencia que se perciba en la naturaleza. La "vida" es un universal abstracto que abarca todo, incluyendo la aparente diferencia de la segunda etapa. Ambos están viviendo y existiendo en medio de la "vida". Por eso, los momentos individuales dejan de existir y el dualismo desaparece: "De este modo, los dos lados de todo el movimiento que han sido diferenciados, a saber: la plasmación de figuras quietamente desplegadas en el médium universal de la independencia, de una parte, y de otra el proceso de la vida caen el uno en el otro".[51]

Con el dualismo superado, ahora tenemos una nueva forma de unidad con el objeto; sin embargo, esta unidad ya no es inmediata como la primera unidad, sino una unidad que es mediada por el movimiento que acabamos de examinar. Esto es, mediada por la conciencia de la diferencia o de los objetos individuales que deben ser superados:

> En cuanto que, partiendo de la primera unidad inmediata y pasando por los momentos de la configuración y del proceso de retorno a la unidad de estos dos momentos y, con ello, a la primera sustancia simple, es que esta *unidad reflejada* es otra que la primera. Frente a aquella unidad *inmediata* o expresada como un *ser*; esta segunda es la *universal*, que tiene en ella, como superados, todos estos momentos.[52]

Hegel aclara una vez más que estamos tratando la misma categoría —ser puro—, pero en este momento, en un nivel superior y más rico. La categoría de ser todavía es empleada, pero no es el ser inmediatamente indiferente como aquella; más bien, aquí analizamos la unidad de la autoconciencia, la cual ya ha superado la diferencia representada por los objetos individuales. El ser de la autoconciencia es la unidad mediada de autoconciencias en la

50 *PhS*, § 169; *PhG*, 105; *FdelE*, 109
51 *PhS*, § 171; *PhG*, 106; *FdelE*, 110-111.
52 *PhS*, § 172; *PhG*, 107; *FdelE*, 111.

esfera objetiva. El ser en este nivel implica un sujeto autoconsciente: "La vida remite a un otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género".[53] El nuevo concepto de "vida" como un universal que supera y contiene las diferencias es un concepto abstracto, el cual no se encuentra en la naturaleza misma sino que requiere un sujeto autoconsciente. Hegel indica esto con su uso del término "género" (*Gattung*). Los animales pueden percibir objetos de los sentidos como el ser inmediato de la certeza sensible y la percepción, sin embargo, aquí el concepto de ser ha sido enriquecido y ya no es el objeto inmediato de los sentidos. Como él dice, el ser se ha convertido en un concepto abstracto o "género". Sólo el aparato conceptual humano con su habilidad para abstraer las particularidades sensibles puede pensar esta Noción. Por lo tanto, la Noción de "vida", como género, a la que hemos llegado supone o apunta al sujeto autoconsciente. Esto completa la superación de la "vida" y señala la transición al lado subjetivo de la Noción.

• El Momento para sí: el "yo" puro (§§ 173-177)

Después de la superación del elemento objetivo, la "vida", pasamos a examinar el otro aspecto de la Noción, el lado del sujeto. Necesitamos determinar al sujeto autoconsciente como una entidad individual específica. Hegel señala el cambio del análisis de la "vida" hacia el análisis del sujeto autoconsciente cuando escribe: "A lo largo de su experiencia, que ahora hay que pararse a considerar, este objeto abstracto se enriquecerá para ella y adquirirá el despliegue que hemos visto en la vida".[54] Aquí indica que este desarrollo y superación del sujeto autoconsciente son paralelos a la "vida". Este desarrollo, al igual que el anterior, pasa por tres etapas.

En la primera etapa, "el puro yo no diferenciado es su primer objeto inmediato".[55] Igual que el análisis de la "vida" comenzó con una explicación de la continuidad de la "vida" con la conciencia y la universalidad de las dos, también aquí comenzamos con la universalidad de la conciencia, la cual se ve sólo a sí misma y su representación en la esfera del objeto. Ésta es la única cosa que es esencial e independiente. La conciencia conforma una continuidad ininterrumpida para la que no hay otro independiente o esencial. El mundo de los objetos es una extensión inesencial de la autoconciencia misma.

53 *PhS*, § 172; *PhG*, 107; *FdelE*, 111.
54 *PhS*, § 173; *PhG*, 107; *FdelE*, 111.
55 *PhS*, § 176; *PhG*, 108; *FdelE*, 112.

En la segunda etapa, la autoconciencia percibe objetos independientes a los que debe negar: "Sólo es como superación del objeto independiente, o es el deseo".[56] La esfera de los objetos en la experiencia de la autoconciencia aparece como algo diferente e independiente. Como Hegel escribe en la *Filosofía del derecho*: "La materia me ofrece resistencia —y la materia no es nada excepto la resistencia que me ofrece—, presentándose a mi mente como algo abstractamente independiente, cuando mi mente se toma de manera abstracta como sensación [...] En relación con la voluntad y la propiedad, sin embargo, esta independencia de la materia no es verdad".[57] El mundo no viene ya hecho para nosotros. Para hacer uso del los objetos de la naturaleza, debemos primero quitarlos de su contexto natural y entonces destruirlos y negarlos o finalmente (como en "Señorío y servidumbre") conformarlos y organizarlos de manera apropiada para nuestro propósito. Ya que los objetos de la naturaleza no están preparados para nuestro uso y consumo, parecen ofrecer resistencia a nuestra voluntad. Ellos aparecen independientes de nosotros, puesto que son indiferentes a nuestros fines y propósitos. Sin embargo, la autoconciencia no puede aceptarlo, ya que esta experiencia contradice su Noción de que esto, como sujeto, es independiente y el mundo de los objetos es dependiente de él.

La autoconciencia debe establecerse y confirmar su propia auto-identidad con independencia del objeto, como otro, el cual, en su particularidad e independencia, posee una amenaza a la universalidad del sujeto autoconsciente. Así, la autoconciencia trata de comprenderse como universalidad y como ser puro. Esto lo hace por negación del otro, por ejemplo, el objeto ilusorio de la autoconciencia. Hegel dice que la autoconciencia "se aparece en contra de la sustancia *universal*, niega esta fluidez y continuidad con ella y se afirma como algo que no ha sido disuelto en este universal sino que más bien se mantiene al disociarse de esta su naturaleza inorgánica y devorándola".[58] Él aclara una vez más que todo es propuesto por la autoconciencia. En primer lugar, la autoconciencia postula al otro como una negación, ya que la autoconciencia es ser puro y lo que es distinto de él mismo no es nada. Ésta se ve como una unidad y lo otro como una indiferencia sustancial. Pero para confirmar su propia esencialidad y unidad, la autoconciencia debe negar al otro, así prueba la dependencia y la contingencia de aquel. En el texto que ahora conocemos como la *Primera filosofía del espíritu*, Hegel articula esta

56 *PhS*, § 176; *PhG*, 108; *FdelE*, 112.
57 *PR*, §52, Observación; *RP*, 105.
58 *PhS*, § 171; *PhG*, 106; *FdelE*, 110.

negación del otro en los siguientes términos: "Para la conciencia [en] sí, como activa, como algo negativo, como la cancelación del ser de su ser otro, es consciente únicamente como uno de los lados de la misma; conciencia subjetiva, o conciencia como singularidad absoluta".[59] La conciencia es consciente de sí misma como una unidad o "singularidad absoluta" y niega al otro en un intento de negar su independencia. En la *Metafísica de Jena*, Hegel describe al otro: "A pesar de la reflexión y la negación, aparte del mundo, una parte postula de forma negativa, así una negatividad dominante".[60] Lo importante es que la autoconciencia debe afirmar y demostrar su propia independencia y dominio sobre el objeto que se apropia o destruye. La autoconciencia está satisfecha sólo con la negación del otro, ya que a través de este acto la autoconciencia certifica su propia universalidad como ser y mantiene la afirmación de que el mundo es para él y no independiente. Hegel escribe: "La individualidad, que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna el sentimiento de su unidad consigo misma supera precisamente por ello *su oposición con respecto a lo otro, por la que es para sí*".[61]

La afirmación de la autoconciencia sobre su propia unidad y universalidad consecuente muestra la contradicción en este nivel. En breve, como ser puro o "yo" universal, el sujeto autoconsciente es indeterminado. El problema en este momento es el mismo que vimos antes en el nivel de la certeza sensible. Allá, el *objeto* de la conciencia era el ser puro universal, el cual no podría tener particulares; aquí, también el "yo" es el universal en un nivel superior que no puede tener particulares. Como Hegel dice en la sección correspondiente en la *Metafísica de Jena*: "El yo sólo se determina como universal".[62] La autoconciencia, a través de la negación del otro, intenta determinar o confirmarse como ser puro, pero de hecho se mantiene indeterminado. Como él dice, con todo negado, el "yo" es "lo simple universal",[63] y como tal no puede distinguirse de todo, ya que todo es insustancial. El "yo" es una unidad con el mundo como una fluidez de "vida" y, por lo tanto, no puede establecerse como un "yo" particular sobre y contra algo más.

59 *First Phil. of Spirit*, 214; *JSE* I, 275.

60 *Jena System*, 1804-5 167; *JSE* II, 159. Véase también *Jena System*, 1804-5, 170; *JSE* II, 163: "Esta determinación, aquí considerada, es ya en sí misma la negativa de la propia especie o de la esencia absoluta como algo que existe". Véase también *First Phil of Spirit*, 212-213; *JSE* I, 273-274.

61 *PhS*, § 171; *PhG*, 106; *FdelE*, 110.

62 *Jena System*, 1804-5, 169; *JSE* II, 162.

63 *PhS*, § 174; *PhG*, 107; *FdelE*, 111.

Dicha indeterminación del sujeto autoconsciente tal vez pueda comprenderse mejor con un informe de las categorías de identidad y diferencia. Para Hegel, todas las identidades son determinadas por estas dos relaciones. Todo objeto tiene una auto-relación, es decir, que es idéntico a sí mismo y tiene una relación con otros objetos, a saber, éste es diferente de otros objetos. El problema es que, como en "La certeza sensible", la Noción implica sólo la auto-relación de identidad y por eso carece del aspecto de la diferencia. Puesto que el "Esto" era ser puro, indiferenciado sin propiedades en la dialéctica de "La certeza sensible", no podría ser determinado en contraste con otros objetos. No había diferencia. También en "La verdad de la certeza de sí mismo", el sujeto es considerado el universal que se confirma mediante la negación de los objetos no esenciales a su alrededor. Una vez más, nos quedamos con una identidad simple sin diferencia, ya que no hay un otro significativo o esencial con el cual la autoconciencia pueda contrastarse. En este nuevo nivel de autoconciencia falta el aspecto de la diferencia y, por eso, el sujeto autoconsciente sigue siendo indeterminado. En sus lecciones, Hegel explica la necesidad de la autoconciencia de otros para determinarse y evitar la universalidad vacía:

> La *esencia de la conciencia* es que no hay de inmediato unidad absoluta de la antítesis en una identidad etérica. Esto sólo puede ser en la medida que *lo inmediato se ponga.* Ambos términos *de la antítesis son la conciencia misma,* [y son] *en sí mismos, como términos de la antítesis, inmediatamente lo opuesto de sí mimos,* [es decir] son la diferencia absoluta cancelada en sí, son la diferencia superada, son simples.[64]

La auto-unidad y universalidad son términos contradictorios y antitéticos, ya que la auto-unidad implica particularidad e individuación. La autoconciencia debe oponerse a otra cosa para ser un particular determinado. En cuanto que universalidad del ser, ella no puede ser algo determinado. Sólo como opuesto a otro pueden ambos elementos ser "simples", particulares y, por lo tanto, determinados. Tal oposición es necesaria para la determinación de la autoconciencia: "Sólo es consciente en medida que se *opone* a sí mismo como otro".[65] El deseo propio no constituye adecuadamente la autoconciencia ya que no hay otro determinado.

64 *First Phil. of Spirit*, 212; *JSE* I, 273.
65 *First Phil. of Spirit*, 212; *JSE* I, 274.

Hegel describe este abstracto argumento epistemológico en términos de dependencia e independencia. La autoconciencia cree que es determinada e independiente, igual que antes la conciencia creía que el objeto era en sí mismo determinado e independiente. No obstante, en el transcurso de este intento por probar que el mundo es dependiente de él como un "yo" universal, vemos que ocurrió este curioso cambio: "[La autoconciencia pasa por] la experiencia de la independencia de su objeto".[66] Con la destrucción del objeto, la autoconciencia se percata de que, en vez de que el otro dependa de su existencia, más bien la autoconciencia es dependiente del objeto. El objeto negado es el objeto del deseo. Una vez que el objeto es negado, el deseo vuelve, configura y moldea al sujeto autoconsciente de un modo que la autoconciencia no había visto antes: "El deseo y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro".[67] Como Hegel dice, para que la autoconciencia se determine, debe haber un otro sustancial, independiente, opuesto a lo que desea y con lo cual pueda compararse y contrastarse, y así establecer su particularidad. Su propio deseo no es suficiente como criterio. Él expresa esta interacción dialéctica entre la autoconciencia y su objeto de modos diferentes, en lugares diferentes, aunque el tema es el mismo: el "yo" universal es incapaz de determinarse sin oposición o contraste: "Estos [polos] opuestos, sin embargo, están al mismo tiempo relacionados, idénticos uno al otro en su indiferencia o universalidad, cada uno relacionado consigo mismo pero también con el otro: ya que cada sí mismo es lo que es sólo en oposición al otro".[68] Ahora aparece que el objeto de deseo como otro debe condicionar al sujeto: "El 'yo' tiene al otro sólo como algo pasivo que lo determina".[69] A través de esta experiencia, la autoconciencia se percata de la independencia del objeto y de su propia dependencia: una inversión exacta de la situación original donde la autoconciencia creyó que era independiente y el objeto dependiente como objeto de su deseo. La autoconciencia necesita al otro para determinarse como un "yo" individual y no como un universal.

El problema es que algo falta. Una vez que la autoconciencia ha destruido y negado todo, todavía hay deseo y necesidad. Como Hegel dice en sus lecciones: "La voluntad es ser para sí que ha extinguido todo el contenido

66 *PhS*, § 175; *PhG*, 107; *FdelE*, 111-112.
67 *PhS*, § 175; *PhG*, 107; *FdelE*, 112.
68 *Phil. of Spirit*, 1805-6, 96; *JSE* III, 197.
69 *Jena System*, 1804-5, 167; *JSE* II, 160.

extraño en sí mismo. Pero por eso se queda sin un *otro*, sin contenido, y siente esta falta".[70] La autoconciencia, por determinarse sólo cara a cara con el objeto del deseo, se ha determinado como un objeto y no como un sujeto autoconsciente. La autoconciencia se sabe en posesión de otra característica humana esencial, pero todavía se define del mismo modo que un animal, es decir, en términos de los objetos de su deseo. Así, carece de elementos humanos esenciales en su autodeterminación, lo que, para Hegel, sólo puede ocurrir como el resultado de la interacción con otros seres humanos y no solamente en el espacio de los objetos. La autoconciencia debe ahora superar esta pérdida. Sin el otro, el problema de autoidentidad surge otra vez. La autoconciencia ha negado todos sus objetos y todavía no ha alcanzado la satisfacción de su deseo de identidad. Ahora, el objeto debe cambiar; específicamente, debe enriquecerse. Pero el problema es cómo establecer su auto-identidad con respecto a otra autoconciencia.

Finalmente, en la tercera etapa, vemos la necesidad de una segunda autoconciencia: "Pero la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia".[71] Ahora nos ocupamos de dos sujetos autoconscientes. Para que la autoconciencia alcance la satisfacción —o, en nuestros términos, determinación—, el otro no debe ser destruido. En su lugar, debe negarse a sí misma: "Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación".[72] Pero los objetos no pueden negarse a sí mismos; sólo los sujetos libres pueden hacerlo. Con esto, Hegel quiere decir que los humanos, a diferencia de los animales, adoptan una relación mediada con sus deseos naturales y los dirigen.[73] Los animales están determinados por la naturaleza y no tienen elección, actúan con base en sus deseos. Los humanos, por otro lado, pueden abstraer sus deseos e incluso negarlos. Sólo los humanos son capaces de negar sus deseos naturales, por ejemplo, ayunar, permanecer castos, quedarse despiertos vigilando, suicidarse, etc. Sólo los humanos pueden negar su deseo y, al hacerlo, "se niegan". Esta autoimpuesta negación interna del otro agente autoconsciente es ahora el único modo que tiene la autoconciencia para alcanzar su satisfacción, de ahí, la famosa proposición de Hegel: "*La autoconciencia sólo alcanza su satisfac-*

70 *Phil. of Spirit*, 1805-6, 100; *JSE* III, 203.
71 *PhS*, § 176; *PhG*, 108; *FdelE*, 112.
72 *PhS*, § 175; *PhG*, 108; *FdelE*, 112.
73 *PR*, §§5 y ss.; *RP*, 54 y ss.

ción en otra autoconciencia".[74] Aquí, Hegel afirma que la verdad de la certeza de sí y la existencia de la autoconciencia sólo puede ocurrir en una relación dinámica con otra autoconciencia y no con un objeto. Con la autonegación impuesta, el otro ya no es independiente y por ello sirve para certificar la autoconciencia. Aunque la audiencia filosófica comprenda la idea de que otro agente autoconcienciente es necesario para mediar la autoconcepción de uno mismo, la autoconciencia sigue sin reconocerlo. La autoconciencia continúa negando la realidad del otro, insistiendo nuevamente en la universalidad de su propio ego. Todavía está poco dispuesta a admitir la verdad y la validez de algo externo a ella. Por lo tanto, aunque ve la necesidad de otra autoconciencia, lo hace sólo viendo a la otra autoconciencia como algo negativo e inesencial. Hasta la siguiente sección llegará a ser demostrada la contradicción. Sólo hasta la última sección del capítulo de la "Autoconciencia" se percata la autoconciencia del significado positivo de otro agente autoconsciente en la determinación de la Noción sujeto-objeto.

Observaciones finales

Estrictamente hablando, no hay aquí un momento en y para sí, en el sentido de un pleno desarrollo y un elaborado paso dialéctico, sin embargo, la unidad de los dos sujetos autoconscientes, que claramente conforman la transición a la siguiente sección, es paralela a la unidad sujeto-objeto que hasta el momento llegamos a conocer como el en sí y para sí. Con la superación de la Noción de "vida" y del sujeto de la autoconciencia individual autónoma, la conciencia natural se percata de la necesidad de una nueva unidad, en este momento no es entre un sujeto y su esfera de objetos, sino entre dos sujetos autoconscientes. Vimos propuesta esta Noción al final de "La verdad de la certeza de sí mismo", pero debemos esperar hasta la siguiente sección para encontrar su articulación y superación. Esto se confirma en la primera sentencia de la sección de "Señorío y servidumbre": "La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia".[75] Para alcanzar el momento "*en y para sí*" tenemos que considerar un segundo sujeto autoconsciente. Esto constituye la nueva Noción en la sección siguiente.

Al final de "La verdad de la certeza de sí mismo", Hegel prefigura la sección de "El espíritu" afirmando que allá la auto-negación voluntaria es mutua

74 *PhS*, § 175; *PhG*, 108; *FdelE*, 112.
75 *PhS*, § 178; *PhG*, 109; *FdelE*, 113.

y que ambos sujetos autoconscientes se legitiman a sí mismos. Él escribe: "En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*".[76] Con esto, Hegel quiere decir que aquí por primera vez tenemos la mediación de las pretensiones de verdad de dos sujetos autoconscientes. Esta conciencia comunitaria o de grupo es lo que Hegel refiere con el célebre concepto "espíritu" (*Geist*). Pero la autoconciencia debe pasar a través de varias relaciones asimétricas, antes de que pueda alcanzar el reconocimiento mutuo en el nivel igualitario del espíritu, en el que ambas partes "en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* es el *yo*".[77] Con esto quiere decir que el fin de nuestra investigación es alcanzar un concepto universal (el "Nosotros") en el cual el individuo sea capaz de reconocerse a sí mismo y a su propia voluntad individual (el "Yo"). De la misma manera, para Hegel, la meta de la filosofía política es alcanzar un estado de validez universal con el cual uno, como individuo, pueda identificarse, pero que al mismo tiempo pueda mantenerse la propia individualidad.[78] En esta etapa sólo tenemos la prefiguración del espíritu y todavía no su articulación ni desarrollo.

La finalidad de todo esto es mostrar que al parecer los términos "prácticos" de esta sección pueden entenderse mejor con las categorías y el análisis epistemológico. La discusión de la "vida" y el deseo, cuando es correctamente entendida, encaja bajo el relato del autodesarrollo de la Noción sujeto-objeto, que hemos seguido hasta ahora. Aquí, la autoconciencia todavía trata de dar un informe consistente de la Noción sujeto-objeto, como se hizo en el capítulo de la "Conciencia", pero dado que la autoconciencia se percata de que en primer lugar debe tenerse en cuenta a sí misma como sujeto, por ello tiene que recurrir a sus propios aspectos "subjetivos", por ejemplo, el deseo, para comprender la Noción sujeto-objeto. Además, como ya tendría que estar claro para este momento, esta autodeterminación objetiva también equivale a la autodeterminación de la autoconciencia como sujeto. Lo que la dialéctica ha mostrado en el análisis del deseo es que el informe consistente de la subjetividad presupone necesariamente una interacción con otros sujetos autoconscientes. La autoconciencia no puede dar cuenta de sí misma como

76 *PhS*, § 177; *PhG*, 108; *FdelE*, 113.
77 *PhS*, § 177; *PhG*, 108; *FdelE*, 113.
78 Véase Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 22 y ss.

sujeto de manera consistente, sólo tomando en cuenta su relación con los objetos. Otros sujetos autoconscientes deben ser introducidos en el informe, pues de lo contrario el deseo de la autoconciencia permanecería insatisfecho. En la siguiente sección, la noción o categoría de deseo, la cual era comprendida aquí como el impulso más básico para el consumo o destrucción del otro, se interpreta en el contexto de lo que podría llamarse una concepción más social. El deseo se convierte en deseo de reconocimiento. Esto resultará la clave del siguiente intento de dar una explicación consistente de la subjetividad. Las categorías puramente formales que vimos antes son interpretadas en términos de diferentes aspectos de la subjetividad, donde, sin embargo, sirven para la misma función de determinar la Noción sujeto-objeto.

Las cuestiones epistemológicas que hemos seguido a través del capítulo de la "Conciencia" aparecen una vez más aquí en la "Autoconciencia" y ayudan a formar un enlace entre los dos capítulos. La dialéctica de lo universal y lo particular aparece aquí con el sujeto autoconsciente. Al principio la autoconciencia afirma su propia verdad e independencia sobre la esfera del objeto. Esta verdad y esencialidad toma la forma de una continuidad universal y preeminencia sobre el mundo de objetos. Igual que el "Esto", la autoconciencia sigue indeterminada, ya que tiene sólo certeza de sí o, dicho de otro modo, esto opera sólo con su propia concepción de sí misma. Sin embargo, esta concepción carece de objetividad, puesto que es una mera afirmación que no ha sido validada o mediada. El sujeto autoconsciente trata de fijarse y determinarse negando los objetos, pero con esta negación simplemente sigue siendo universal. Igual que el "Esto", el sujeto de la autoconciencia carece de algo diferente y distinto de sí mismo con lo que se contraste y se pueda determinar. Un universo con sólo un objeto es inimaginable, ya que el objeto permanecería indeterminado en ausencia de otros objetos contrastantes. Éste es el informe que encontramos en "La certeza sensible". En "La verdad de la certeza de sí mismo", la conciencia natural imagina que es el único agente autoconsciente en el universo. Puesto que es el único y carece de otros agentes autoconscientes contrastantes, la conciencia natural sigue siendo indeterminada.

Aquí, en "La verdad de la certeza de sí mismo", las categorías de inmediatez y mediación entran en juego nuevamente. En un primer momento, la autoconciencia intenta verse a sí misma como una existencia inmediata, pero en el curso de la dialéctica aprendemos que sólo con el aspecto de la diferencia o, en este caso, sólo con la mediación del otro agente autoconsciente puede la auto-concepción del sujeto autoconsciente superar la certeza de sí

y convertirse en la verdad. Sólo por medio de la "doble relación" de identidad y diferencia puede el sujeto autoconsciente llegar a determinarse: (1) como una relación de identidad con la concepción de sí mismo, y (2) como una relación de diferencia o variación de la valoración dada por otro a esta concepción de sí mismo. Los términos de universalidad y particularidad, así como los de mediación e inmediatez, los cuales hemos seguido a través del capítulo de la "Conciencia", otra vez aparecen aplicados, esta vez al sujeto autoconsciente.

De igual manera, hemos visto en el nivel superior de la autoconciencia el primer paralelo al capítulo de la "Conciencia" en términos de la repetición de la categoría de ser. Hemos visto cómo la nueva Noción fue introducida en este capítulo, con sus términos "vida" y "yo" puro, simplemente como una reinterpretación del "Esto" de la "Conciencia". Por lo tanto, "La verdad de la certeza de sí mismo" es paralela a la sección de "La certeza sensible" del capítulo anterior en el nivel categorial, en cuanto que se repite la categoría abstracta de ser, aplicada aquí en un contexto ontológico más rico que el anterior, es decir, al sujeto autoconsciente y ya no al objeto independiente de la conciencia. En nuestro análisis de las dos siguientes secciones, demostraremos de manera más profunda el paralelismo entre los dos capítulos.

II. Señorío y servidumbre: la lucha por el reconocimiento (§§ 178-196)

La parábola del amo y el esclavo ha llegado a ser la parte más conocida del *corpus* filosófico hegeliano, debido en gran parte a las interpretaciones de Marx y Kojève. Aunque estas interpretaciones han sido importantes para su divulgación, también han perjudicado nuestra comprensión de Hegel. El problema es que los intérpretes, en su mayoría marxistas y algunos existencialistas, tendieron a considerar la totalidad de la filosofía de Hegel sólo en términos de esta breve sección, llevándola a su propia posición filosófica. Tienden a interpretar esta sección sin tomar en cuenta el sistema hegeliano. A diferencia de ellos, intentaré leer esta sección en términos del tema general que he propuesto, a saber, el problema de la verdad y el autodesarrollo de una Noción consistente de sujeto-objeto. Argumentaré que la categoría de lo uno y lo múltiple que vimos en "La percepción" es reintroducida y reinterpretada aquí, en el nivel de la autoconciencia. Esta interpretación nos permitirá no sólo entender esta sección en su propio contexto, sino también reconstruir una parte importante del sistema.

La mayoría de los comentadores estarían de acuerdo en que esta sección es más clara y convincente que los difíciles argumentos que ya hemos visto en "Fuerza y entendimiento" y en "La verdad de la certeza de sí mismo",[79] y sin duda la lucidez de Hegel ha sido una de las razones importantes para la popularidad de esta sección, no obstante, a pesar de todo esto, aún hay poco consenso sobre lo que realmente queda demostrado aquí. La posición más común es que Hegel está dando una teoría ontológica de la identidad frente al modelo de Descartes[80] o que nos muestra el camino dialéctico de la libertad.[81] Recientemente, algunos trabajos hechos sobre esta sección han señalado la importancia del concepto de reconocimiento (*Anerkennung*).[82] Aunque la mayoría de estos estudios no han explicado satisfactoriamente el argumento epistemológico implicado en esta sección. El propósito de Hegel en esta sección es examinar por primera vez el problema de la verdad con dos sujetos autoconscientes.

Lo importante es que aquí pueden verse los débiles comienzos de una explicación de la determinación social de la verdad y de la Noción sujeto-objeto. En "Señorío y servidumbre", una segunda autoconciencia es introducida como resultado de la dialéctica previa. Pero todavía la autoconciencia original considera el ámbito del objeto puramente suyo y ve al otro como algo inesencial. En la medida en que la autoconciencia niega al otro un papel en el informe de la subjetividad y la objetividad, tampoco permite que sus propias determinaciones sean mediadas y condicionadas por el otro. Todavía estamos en el nivel de la subjetividad pura y aún no hemos avanzado realmente al nivel social. Propongo interpretar con estos términos epistemológicos la acción "práctica" o "social" y las relaciones de esta sección, pues estos concuerdan con la problemática del conocimiento.

79 Véase John Findlay, *Hegel: A Re-examination*, 93: "Hegel comienza a ser más lúcido e iluminador cuando tiene que lidiar con nociones concretas y afines, tales como señorío y esclavitud, estoicismo, escepticismo, y la 'desventurada' conciencia religiosa".

80 Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 428. También véase Preuss, "Selfhood and the Battle", 76.

81 Charles Taylor, *Hegel*; Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel.*

82 Jurist, "Hegel's Concept of Recognition", 5-22; Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* (Friburgo: Alber, 1979); H. S. Harris, "The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts", *Hegel in Jena*, ed. Dieter Heinrich y Klaus Düsing (*Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bonn, Bouvier, 1980, 229-248); Georg Armstrong Kelly: "Notes on Hegel's Lordship and Bondage", *Review of Metaphysics* 19 (1965): 780-802; también en *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976).

Vimos en "La verdad de la certeza de sí mismo" que la Noción de sujeto-objeto no podía ser establecida adecuadamente sólo con la autoafirmación de la autoconciencia y la negación de su objeto. Esto resultó ser insuficiente, pues la universalidad de la autoconciencia estaba indeterminada (igual que el "Esto" universal resultó serlo en el capítulo de la "Conciencia"). Lo que faltaba era un medio por el cual la autoconciencia pudiera distinguirse de otra y así determinarse. Esta distinción y determinación es posible en "Señorío y servidumbre" por el concepto clave de reconocimiento. Con el reconocimiento de otro, la autoconciencia se determina y su informe del sujeto y el objeto se convierte en mediación. La autoconciencia se percata de la necesidad de que otra autoconciencia reconozca sus pretensiones de verdad. De este modo, estamos todavía más cerca en el camino dialéctico, de desenterrar todos los presupuestos trascendentales de la Noción sujeto-objeto. Sin reconocimiento, el informe de sujeto y objeto todavía permanece "subjetivo", en el sentido de que es simplemente el informe de un lado de la autoconciencia; la autoconciencia tiene aquí lo que Hegel llama certeza de sí, pero sin el reconocimiento del otro, todavía no tiene verdad. Con la certeza de sí, la autoconciencia tiene sólo su propia concepción de sí, pero sin ningún medio para probarla, ya que no hay otra Noción para contrastarla. En breve, hay identidad pero no diferencia. Pero cuando otra autoconciencia reconoce y media en los mismos criterios, la determinación toma un aspecto mayor. Entonces, la autoconciencia tiene una relación dialéctica entre su concepción de sí mismo (identidad) y la concepción que tiene el otro de aquella (diferencia). Por lo tanto, la otra autoconciencia es necesaria para dar un informe de la autoconciencia del sujeto y el objeto, convirtiéndose así en mediación. El reconocimiento, como la reinterpretación de la categoría del uno y lo múltiple, sirve para un propósito epistemológico que la mayoría de los trabajos recientes sobre este concepto no han considerado.

La dialéctica de "Señorío y servidumbre" aparece en muchos lugares y toma muchas formas a lo largo del *corpus* hegeliano. Antes de la *Fenomenología*, su significado epistemológico se traza en la *Metafísica de Jena*. Más claramente en la serie de notas de las lecciones de Jena de 1802-1803, 1803-1804 y 1805-1806. La explicación de Hegel es más difícil de entender, ya que incluye muchos otros momentos dialécticos, por ejemplo, la familia, la herramienta, la propiedad, etc., los cuales no se mantienen en 1807 en la *Fenomenología*, aunque se presentan más adelante en formas diferentes en la *Filosofía del Derecho*. Después de Jena, la dialéctica del amo y el esclavo también aparece en la así llamada *Propedéutica de Nüremberg* y en las edi-

ciones de la *Enciclopedia.* Aunque tenemos una gran cantidad de materiales sobre la cual basar nuestra interpretación, surgen nuevos problemas acerca de por qué Hegel cambia su exposición, aunque no es la tarea central de esta interpretación.

Antes de volver al texto que nos corresponde, podemos revisar una vez más, brevemente la dialéctica tal como está hasta ahora. En el capítulo de la "Conciencia", la conciencia natural creyó que el criterio de la Noción sujeto-objeto era independiente de sí mismo, posteriormente, en la "Fuerza y entendimiento", se percató de que jugaba un papel constitutivo en esta autodeterminación del criterio de sujeto y objeto y, por lo tanto, antes de que pudiera dar un informe de este criterio tenía que tomarse en cuenta a sí misma como una presuposición necesaria del primero. Esto es tratado en la sección de la "La verdad de la certeza de sí mismo". La conciencia se percató de la universalidad y por consecuencia de la falsedad de sus propias determinaciones, y de que, para dar un informe de su papel en la determinación de la Noción sujeto-objeto, necesitaba tomarse en cuenta a sí mismo en relación con otros agentes autoconscientes. La mediación del otro agente autoconsciente está presupuesta en todo informe de la Noción sujeto-objeto. Aquí es donde comienza la dialéctica de "Señorío y servidumbre".

La Noción: "reconocimiento" (§§ 178-184)

Hegel inmediatamente nos hace saber en el pasaje antes citado que el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) va a desempeñar el papel clave en esta sección: "La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en *cuanto* se la reconoce [*als ein Anerkanntes*]".[83] Sin embargo, el concepto de reconocimiento no es estático, sino capaz de cambiar, por eso, Hegel lo llama el *movimiento* del reconocimiento: "El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*".[84] Esta dinámica entre dos sujetos autoconscientes que se reconocen recíprocamente es el argumento paralelo en la "Autoconciencia" al juego dialéctico entre el uno y lo múltiple que vimos en el capítulo de "La percepción".

En "La percepción", la dialéctica se elaboró con las categorías de lo uno y lo múltiple, las cuales oscilaban entre las dos concepciones de un objeto con

83 *PhS*, § 178; *PhG*, 109; *FdelE*, 113.
84 *PhS*, § 178; *PhG*, 109; *FdelE*, 113.

propiedades. Al principio, como un "Uno", se enfatizaba la unidad del objeto y las propiedades se interrelacionaban y residían en esa unidad. Después, como un "también", las propiedades mismas tenían prioridad en la relación y eran consideradas lo esencial. En "Señorío y servidumbre", vemos un movimiento paralelo, reinterpretado en términos de reconocimiento. El juego es entre una autoconciencia, la cual se considera lo unitario y lo esencial, sobre y contra otra autoconciencia, la cual es percibida como una mera "infinidad" correspondiente a la noción de fluido de la naturaleza que depende de la primera autoconciencia. Con "infinidad", Hegel quiere decir lo inesencial, igual que el "También" representado por las propiedades, las cuales eran inesenciales para la unidad verdadera del objeto en "La percepción". De la misma manera que antes, Hegel asocia la pluralidad con el lado inesencial de la dialéctica. Esto es ilustrado en el siguiente pasaje de las lecciones de Jena: "La conciencia es la idealidad de la universalidad y la infinidad de lo simple en [la] forma de la oposición; como lo universal es la unidad indistinguible de ambos [universal e infinidad]. Pero como infinidad [es] la idealidad en la cual están sus oposiciones".[85] Los términos de la dialéctica son paralelos a lo visto anteriormente en "La percepción". En este nivel, la autoconciencia es a la vez una unidad esencial que abarca la infinitud de lo otro, así como el "Uno" es el elemento en el cual las multiples propiedades se interpenetran. Pero al mismo tiempo la autoconciencia es también esta infinitud o multiplicidad, que es el elemento inesencial dependiente de otro, ya que, como universal, no puede determinarse. Una vez más la dialéctica va y viene entre dos agentes autoconscientes, entre el "Uno" y la "infinitud", en un intento por volver consistente esta imagen de la autoconciencia como determinada por las categorías del uno y lo múltiple.

Hegel traza con bastante claridad este paralelismo con "La percepción" en la sección misma del "Señorío y servidumbre" cuando escribe: "Hay que considerar ahora este puro concepto del reconocimiento, de la duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso aparece para la autoconciencia".[86] Aquí repite el término clave de "La percepción": la autoconciencia esencial es considerada una unidad y un "Uno", igual que en "La percepción" el objeto independiente era considerado esencialmente un "Uno". El concepto de contraste en ambos casos es lo diverso o la pluralidad, la cual aquí representa lo otro inesencial. En el nivel del amo y el esclavo podría parecer que, al

85 *First Phil. of Spirit*, 214; *JSE* I, 275.
86 *PhS*, § 185; *PhG*, 110; *FdelE*, 115.

ocuparnos sólo de dos sujetos autoconscientes, la categoría apropiada fuera lo uno y lo otro y no lo uno y lo múltiple. ¿Cómo puede ser concebido un sujeto único autoconsciente como múltiple? La respuesta no es difícil si recordamos el tema del capítulo de "La percepción". Por un lado, una autoconciencia en su momento abstracto es una unidad o totalidad: "El individuo es un todo y todo lo que distingue en él se plantea en esta totalidad".[87] Por el otro lado, la autoconciencia individual está compuesta de una pluralidad de propiedades individuales y sus relaciones, una "totalidad de aspectos individuales".[88] Una autoconciencia puede ser concebida como carente de unidad y como existente únicamente por virtud de sus características individuales, relaciones, o propiedades. En "La percepción", nos ocupamos de la pluralidad inesencial, a saber, el "También". En la "Autoconciencia", la autoconciencia inesencial que forma el otro no es percibida como una unidad sino más bien como una pluralidad: "El otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta".[89] La otra autoconciencia es considerada en su pluralidad como irreal e inesencial. Ésta existe como la pluralidad de sus "múltiples modos" y carece del núcleo unitario que constituye a la autoconciencia esencial. De este modo podemos entender lo dicho por Hegel sobre la pluralidad como algo significativo y aplicado al sujeto autoconsciente.

En cuanto que tratamos con agentes autoconscientes, el deseo de reconocimiento y autocertificación toma lugar de ambos lados: "Este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como *el hacer de la otra*".[90] En un primer momento, la dialéctica opera de un modo paralelo o recíproco entre dos sujetos autoconscientes. En "La verdad de la certeza de sí mismo", la relación era siempre de un lado, ya que la autoconciencia dominaba la esfera del objeto. No hubo desarrollo paralelo, puesto que sólo el sujeto podría negar al otro y certificar su unidad propia. Ahora que hay dos sujetos autoconscientes, los cuales son infinitos diferenciados internamente, tenemos dos relatos para examinar.

Cada una de las autoconciencias propone su propio informe de la relación sujeto-objeto como determinado de acuerdo con el criterio de su propio deseo. Según la Noción, cada autoconciencia desea que su propio

87 *First Phil. of Spirit*, 236; *JSE* I, 307.
88 *First Phil. of Spirit*, 237; *JSE* I, 308.
89 *PhS*, § 187; *PhG*, 111-112; *FdelE*, 116.
90 *PhS*, § 182; *PhG*, 110; *FdelE*, 114.

informe sea mediado por el otro: "El término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto".[91] En el otro, la autoconciencia percibe un informe o concepción diferente de la suya. De acuerdo a esta Noción, el sujeto autoconsciente se percata de la necesidad de reconocimiento del otro para confirmar su propio informe de la certeza de sí. La autoconciencia debe encontrar un modo de ganar el reconocimiento del otro para su informe del sujeto-objeto. Aquí, la Noción implica la confirmación de la certeza de sí de la autoconciencia vía el reconocimiento del otro. Sólo con este reconocimiento puede la autoconciencia determinarse como sujeto. Este modelo de reconocimiento mutuo completa la Noción en este nivel, la cual Hegel señala en el pasaje examinado antes: "Hay que considerar ahora este puro concepto del reconocimiento, de la duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso aparece para la autoconciencia".[92] Ahora pasamos a la experiencia de la conciencia para ver cómo ocurre este reconocimiento.

La experiencia de la conciencia

• El momento en-sí: el amo (§§ 185-192)

En la experiencia, la conciencia percibe en primer lugar sólo un otro inesencial: una autoconciencia a la que no reconoce. Específicamente, cada autoconciencia tiene una concepción de sí misma como independiente y autónoma, mientras que su objeto sigue siendo dependiente e inesencial. Pero cuando es confrontada por el otro, cada agente autoconsciente se percata de que el informe del otro difiere del suyo.

> La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión *de sí* de todo *otro;* su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo;* y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular.* Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia.[93]

La autoconciencia se ve a sí misma como una unidad individual y al otro como pluralidad y algo inesencial. Sin embargo, aquí el problema de la certeza de

91 *PhS*, § 184; *PhG*, 110; *FdelE*, 114.
92 *PhS*, § 185; *PhG*, 110; *FdelE*, 115.
93 *PhS*, § 186; *PhG*, 110-11; *FdelE*, 115

sí es planteado otra vez, ya que este movimiento es recíproco, de tal manera que cada sujeto autoconsciente considera al otro como inesencial. La autoconciencia puede afirmar la certeza de sí por su propio informe, siempre y cuando no haya otro que parezca negarlo: "Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad".[94] El otro no refleja en la autoconciencia una afirmación del informe de la autoconciencia como debería hacerlo, de acuerdo con la Noción; todavía no es reconocida la evaluación de la autoconciencia de la Noción sujeto-objeto. El elemento de autoidentidad está presente, pero todavía falta el elemento de diferencia, ya que aún no es otorgado el reconocimiento del otro.

La autoconciencia se comporta con la otra autoconciencia de la misma manera que hizo con su objeto anterior. La autoconciencia una vez más trata de superar su universalidad o, como Hegel dice en las lecciones de Jena, su propia "totalidad exclusiva"[95] y esto significa negar al otro. Esto implica otra vez que la autoconciencia intenta negar la independencia del otro y así certificar la certeza de sí. La autoconciencia ve al otro como inesencial, es decir, como su propia determinación y no como algo independiente e intenta reducirlo al estatus de un objeto. La autoconciencia trata de entenderse como un individuo, pero al negar la existencia real del otro sigue siendo un universal. Por lo tanto, nos quedamos con la pura subjetividad indeterminada. Ahora comenzamos en el mismo lugar, pero esta vez con la autoconciencia enfrentada no sólo por un objeto sino por otra autoconciencia.

En este momento, la autoconciencia debe probarse a sí misma su propia certeza de sí por abstracción pura del mundo y su negación. Como Hegel dice en sus lecciones de Jena, el estado natural de la autoconciencia es donde depende de la naturaleza: "En primer lugar es [una] relación negativa con la naturaleza y en esta relación negativa existe ligado a la naturaleza misma dentro de la relación".[96] Con esto, Hegel quiere decir que, por nuestra sobrevivencia, todos somos dependientes originalmente de la naturaleza, pero esto contradice la Noción de la autoconciencia en cuanto que es independiente y esencial. Por eso, para demostrar su libertad e independencia, la autoconciencia debe desprenderse de la naturaleza. La autoconciencia muestra que se ha desprendido del mundo y de la determinación de otros mediante la

94 *PhS*, § 186; *PhG*, 111; *FdelE*, 115.
95 *First Phil. of Spirit*, 238; *JSE* I, 309.
96 *First Phil. of Spirit*, 214-215; *JSE* I, 276.

participación de su propia existencia natural en la nada: "Pero la *presentación* de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún *ser allí* determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculando a la vida".[97] La autoconciencia prueba que no valora su existencia en una lucha a muerte con el otro. La autoconciencia trata de validar su propia Noción de sujeto y objeto con la destrucción del otro. Hegel ilustra esta concepción de libertad como sigue:

> La libertad de su vida *privada* [*obstinación, Eigensinn*]; el ser simple se puede hacer en este momento, puede abstraer de todo absolutamente, puede dejar todo; no puede depender de nada, o mantener nada; cada determinación por la cual debe estar sujeto se puede cambiar desde sí mismo y en la muerte puede darse cuenta de su independencia absoluta y liberado [de] sí mismo como conciencia negativa absoluta.[98]

La dependencia de la naturaleza es conquistada arriesgando la vida de la autoconciencia en una lucha a muerte. En tal lucha, la libertad de la autoconciencia es probada o, en términos de nuestra interpretación, la Noción de sujeto-objeto de la autoconciencia se convierte en mediada: "Cada cual tiende, pues, a la muerte del otro".[99] Esto con el fin de destruir la determinación universal del otro y afirmar su propia falta de apego a la existencia natural.

El punto clave de esta lucha a muerte radica en que es un intento de superar la subjetividad aparente de la Noción sujeto-objeto de la autoconciencia, de cara a otra Noción en conflicto de la autoconciencia. La autoconciencia debe arriesgar su vida, ya que no hacerlo sería, implícitamente, reconocer lo esencial y válido de algo externo que podría representar una amenaza que debería evitar. En la medida en que se evita o huye de algo amenazante, simultáneamente reconoce su existencia como algo real. Con el fin de probar que la otra autoconciencia no es una existencia verdadera ni una amenaza y, para no reconocer al otro extraño, la autoconciencia debe arriesgar su vida en una lucha. La otra autoconciencia representa un desafío a la subjetividad absoluta de la primera autoconciencia. En el otro, la autoconciencia ve algo independiente y externo, lo cual, por lo tanto, posee una amenaza para su

97 *PhS*, § 187; *PhG*, 111; *FdelE*, 115-116.
98 *First Phil. of Spirit*, 227-228; *JSE* I, 296.
99 *PhS*, § 187; *PhG*, 111; *FdelE*, 116.

determinación absoluta: "Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma".[100] El otro debe ser obligado a aceptar la Noción de sujeto-objeto de la autoconciencia, de este modo media esta Noción y la hace objetiva. Si esto se logra, entonces, el otro efectúa una autonegación que afirma la subjetividad pura de la autoconciencia y la determinación absoluta. A través de la autonegación, el otro admite su dependencia de la autoconciencia y sus determinaciones. Así, el informe de la primera autoconciencia es confirmado por la segunda. Esto se traduce luego en el inicio del reconocimiento y de una comunidad que comparte una concepción, aunque basada en relaciones de poder y no en relaciones institucionales o sólo prácticas.

Un resultado posible de esta lucha es la muerte de uno de los combatientes. Este resultado lleva a un gran obstáculo. Si una de las partes está muerta, entonces, no queda nadie que reconozca las pretensiones de verdad y el objetivo deseado no ha sido realizado: "La muerte es la negación *natural* de la conciencia, negación sin independencia, la cual por lo tanto queda sin el significativo reconocimiento requerido".[101] Con la destrucción del otro, la autoconciencia destruye el medio para afirmar como válido su propio informe de la verdad. El resultado es el mismo que en la sección previa, cuando la autoconciencia destruyó los objetos individuales al afirmar su certeza de sí. La conciencia natural sigue en el nivel de la certeza de sí donde se validan sus propias pretensiones de verdad, pero, como hemos visto, esto parece falaz, ya que no hay acuerdo intersubjetivo o mediación sobre sus determinaciones. La autoconciencia sigue siendo un universal abstracto. Aunque se mantiene en su existencia natural, se pierde lo que realmente importa: un informe válido de las determinaciones de sí mismo y el mundo. Todavía no puede distinguirse de otras cosas. Ahora la autoconciencia se da cuenta de que la vida del otro es esencial para su propio reconocimiento: "En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia".[102]

El otro resultado de la lucha es que una de las partes se somete a la otra por miedo a la muerte. Al hacerlo, la autoconciencia que se rinde prueba que no se ha desprendido por completo de su existencia natural y, por lo tanto,

100 *PhS*, § 187; *PhG*, 111; *FdelE*, 116. Véase *PR*, §57; Observación; *RP*, 112: "La dialéctica del concepto y de la pura conciencia inmediata de la libertad da lugar en ese momento a la lucha por el reconocimiento y la relación del amo y el esclavo".

101 *PhS*, § 188; *PhG*, 112; *FdelE*, 116.

102 *PhS*, § 189; *PhG*, 112; *FdelE*, 117.

cede su pretensión de determinar la Noción sujeto-objeto de manera independiente. Al someterse, una de las autoconciencias reconoce la existencia de la otra como una amenaza. Hegel se refiere a los aspectos epistemológicos del resultado de esta lucha así: "Si en su propio caso no se arriesga a la muerte, sólo le prueba al otro que aceptaría la perdida de una parte o la totalidad de sus bienes, que arriesgaría una herida, pero no la vida misma; entonces para el *otro* no es inmediatamente una totalidad, se convierte en el esclavo del *otro*".[103] Por lo tanto, la autoconciencia al someterse, renuncia a su pretensión de individualidad y determinación de su subjetividad, convirtiéndose en una mera "infinitud" inesencial para la otra autoconciencia. En otras palabras, cede la pretensión de que el mundo es solamente el resultado insustancial de sus determinaciones y concede que hay algo sustancial y esencial, lo cual es *otro* distinto de sí mismo, es decir, el otro autoconsciente. La autoconciencia derrotada debe entonces vivir para el deseo del otro, reconocerlo y reconocer las determinaciones consiguientes como objetivas. Hegel dice: "Son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*".[104] Al ganar la lucha, la autoconciencia se habrá convertido en el señor, afirmándose a sí misma como aquello que existe verdaderamente y esencialmente, mientras que el siervo tiene su existencia sólo en el otro. Por lo tanto, el otro cree que ha alcanzado la individualización y la determinación de la ya tratada universalidad.

Entonces, en este primer momento, el amo es lo esencial, el "Uno", y el esclavo es la negativa "infinitud" o la pluralidad que es dependiente del "Uno". Hegel explica los aspectos epistemológicos de esta situación de este modo:

> Yo soy la absoluta totalidad en la que la conciencia del otro, como una totalidad de la singularidad, está para mí cancelada; pero de la misma forma mi propia totalidad *de la singularidad* está cancelada en los otros; la singularidad es singularidad absoluta, es infinito, el contrario inmediato de sí, la esencia del espíritu, la cual tiene el infinito dentro de una manera infinita, por lo que la antítesis de inmediato se anula.[105]

103 *First Phil. of Spirit*, 240; *JSE* I, 311.
104 *PhS*, § 189; *PhG*, 112; *FdelE*, 117.
105 *First Phil. of Spirit*, 241; *JSE* I, 313.

Aquí, el "yo" del amo está asociado claramente con la singularidad y el "Uno" que vimos en el capítulo de "La percepción". El amo es lo esencial, lo objetivo en sí mismo. El "Uno" cancelaba las propiedades diversas que habitaban en él y existía primariamente como una unidad, igual que el amo es un uno que cancela la infinitud, por lo cual es el otro quien depende del amo. Por lo tanto, ya que es una unidad totalizada, el amo tiene "el infinito dentro de una manera infinita" de un modo que pone de manifiesto su esencialidad y la dependencia del esclavo.

El deseo del amo y su informe de la Noción sujeto-objeto se convierte en la *verdad*, ya que no sólo el amo afirma como verdad, sino también el esclavo lo reconoce como verdad: "Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí".[106] El amo, en su hegemónica posición, ha superado la mera certeza de sí. Esta Noción, ya no es afirmada simplemente por una autoconciencia, ahora está mediada por un otro de un modo que no hemos visto antes: "El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de *otra* conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece al estar sintetizada con el *ser* independiente o la coseidad en general".[107] A través de la mediación del esclavo, la validez pretendida por el amo toma un aspecto de verdad y trasciende la subjetividad del amo. Por primera vez en la dialéctica, las pretensiones de verdad son determinadas mutuamente por dos sujetos autoconscientes. Esto es confirmado en las acciones respectivas del amo y el esclavo.

En primer lugar, con respecto al trabajo, el amo está libre del trabajo de autodeterminación que estaba obligado a entablar. El amo ya no tiene que negar los objetos de la naturaleza para hacer uso de ellos como en "La verdad de la certeza de sí mismo". Ahora, el amo tiene el disfrute inmediato de los objetos de la naturaleza que el esclavo está obligado a proporcionarle. El esclavo, por el otro lado, debe trabajar sin la satisfacción de la negación del objeto de la naturaleza, la cual es reservada para el amo. Por eso, el esclavo está alienado del fruto de su trabajo. Además, el amo, como la burguesía condescendiente, desprecia el trabajo del esclavo, que considera como algo por debajo de sí mismo. El esclavo, por el otro lado, es relegado a una posición poco importante y mantiene una relación inmediata con la naturaleza, en la que se ve obligado a trabajar.

106 *PhS*, § 191; *PhG*, 113; *FdelE*, 118.
107 *PhS*, § 190; *PhG*, 112; *FdelE*, 117.

En segundo lugar, con respecto a la relación con la naturaleza, el amo demuestra diariamente su independencia sobre la naturaleza por su negación o consumo de los productos provistos por el esclavo: "A través de esta mediación la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o en el *goce*".[108] Por lo tanto, el amo puede disfrutar el producto sin tener que trabajar por él y, sin embargo, al mismo tiempo, comunica simbólicamente su independencia sobre la naturaleza. Por el otro lado, en su origen, fue la dependencia del esclavo de la naturaleza la que lo puso en primer lugar en una situación de servidumbre. El esclavo no era capaz de superar el miedo a su propia persona y ahora, por su servidumbre, recuerda todos los días su dependencia de la naturaleza: "A esto precisamente es a lo que se halla sujeto el *siervo*; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad".[109]

El problema con esta disposición que lo conduce a su superación es que no es significativo el reconocimiento otorgado por el esclavo, el cual es de suma importancia para certificar la pretensión de verdad del amo. La Noción sujeto-objeto es, en un sentido, socialmente mediada, pero sólo en un modo asimétrico. El amo afirma la pretensión de verdad con su informe y el esclavo, al reconocerlo y, así, mediándolo, valida su verdad. Sin embargo, al considerar al esclavo como inesencial y como una cosa o un mero objeto, el amo mismo rebaja la posibilidad del reconocimiento significativo de su pretensión de verdad.

> Claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente [...] su verdad [la del señor] es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella.[110]

La validación del otro es sólo significativa si es dada libremente por un agente independiente. El esclavo es una conciencia *dependiente* y su reconocimiento no es significativo. El reconocimiento de un esclavo no cuenta. Aquí está la semilla de la superación de este momento en sí. El reconocimiento tiene sentido sólo si es libremente dado entre iguales. Como Hegel dice en sus

108 *PhS*, § 190; *PhG*, 113; *FdelE*, 118.
109 *PhS*, § 190; *PhG*, 113; *FdelE*, 117-118.
110 *PhS*, § 192; *PhG*, 114; *FdelE*, 119.

lecciones de Jena: "No puede probar esto [su propia totalidad] al otro a través de sus palabras, garantías, amenazas, promesas".[111] Si el reconocimiento es obligado, entonces, no es genuino y, si viene de algo que es menos que humano, entonces, no es significativo. Por eso, para Hegel: "Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual".[112] El amo ha afirmado solamente su propio informe de la Noción sujeto-objeto de un modo dogmático y ha obligado al otro a afirmarlo. Por lo tanto, en realidad no ha mediado su pretensión de verdad significativamente o validado su propio ser como la certeza de sí.

• El momento para-sí: el esclavo (§§ 192-196)

El esclavo media entre los deseos del amo y los objetos del deseo. Ahora es el esclavo quien niega los objetos en el mundo y quien recoge y crea cosas para el deseo del amo.

El amo abandona su relación inmediata con la naturaleza, delegando sobre el esclavo dicho trabajo y se lo niega. El amo depende del trabajo y de los productos del esclavo, sin los cuales perecería. El amo recibe la satisfacción del producto que desea, mientras que el esclavo solamente trabaja para producir tales productos. Ahora, el esclavo aparece como independiente, mientras que el amo aparece como la conciencia dependiente. El amo depende del esclavo para reconocer y validar sus pretensiones de verdad y, por lo tanto, el amo necesita del esclavo para cualquier pequeño valor de verdad que sus pretensiones quieran tener. Por eso, para Hegel: "La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*".[113] Por el otro lado, el esclavo a través de su trabajo se hace cada vez más independiente del amo. El esclavo lentamente se convierte en el "Uno" y lo esencial, mientras que el amo decae a lo inesencial.

El esclavo se sometió originalmente al amo, pues fue incapaz de liberarse de su existencia natural. Por el miedo a la muerte, se convirtió en la conciencia servil. En el curso de su servicio al amo, el esclavo realmente "supera [...] su supeditación a la existencia natural".[114] Una dura disciplina se engendra en el esclavo, la cual constituye un temor mucho mayor al original de la lucha a muerte. Ahora, en todo momento de servidumbre, el esclavo teme la muerte.

111 *First Phil. of Spirit*, 237; *JSE* I, 308.
112 *PhS*, § 191; *PhG*, 113; *FdelE*, 118.
113 *PhS*, § 193; *PhG*, 114; *FdelE*, 119.
114 *PhS*, § 194; *PhG*, 114; *FdelE*, 119

Hegel dice, citando las escrituras: "El miedo al señor es el comienzo de la sabiduría",[115] aunque el esclavo todavía no es consciente de esto. A través de esta experiencia diaria, la disciplina del esclavo constituye su miedo y la superación, lo cual le permite romper su vínculo con la naturaleza y convertirse en independiente.

El carácter esencial de la servidumbre se afirma sobre el del amo. Ya no es la Noción de sujeto del amo la verdadera ni la esencial y la del esclavo inesencial, sino que ahora los papeles se inverten. El trabajo es la clave por la que el esclavo se transforma: "Pero a través del trabajo [la conciencia del esclavo] llega a sí misma".[116] En la dialéctica anterior, el problema del deseo era que, una vez que la cosa, es decir, el objeto del deseo, era negada, el deseo siempre volvía. El resultado es que la satisfacción del deseo siempre es efímero, ya que, después de negar el objeto cle desea, siempre vuelve: "El deseo se reserva aquí la pura negación del objeto, y con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *subsistencia*".[117] A través del trabajo, el esclavo crea objetos, los cuales perduran y reflejan la unidad y la personalidad del esclavo en sí mismas. El esclavo todavía niega el objeto al sacarlo de la naturaleza y transformarlo, sin embargo, este tipo de negación no es la destrucción o la aniquilación, sino que más bien sigue siendo el objeto: "El deseo no llega a su satisfacción en su nulidad y el objeto sigue subsistiendo aun cuando se anula".[118] La satisfacción ya no es efímera sino que sigue en la permanencia del producto: "El trabajo, por el contrario, es deseo *reprimido*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia".[119] Por lo tanto, a través de la actividad del trabajo, el esclavo satisface su propio deseo de un modo más significativo y menos efímero que el amo.[120] El esclavo niega la infinitud de los objetos en su transformación del objeto a través del trabajo. Como un producto del trabajo del esclavo, el objeto sigue siendo una parte de la totalidad y la unidad del esclavo. La esclavitud se identifica con el objeto

115 *PhS*, § 195; *PhG*, 114; *FdelE*, 120.
116 *PhS*, § 195; *PhG*, 114; *FdelE*, 120.
117 *PhS*, § 195; *PhG*, 114-115; *FdelE*, 120.
118 *First Phil. of Spirit*, 230; *JSE* I, 300.
119 *PhS*, § 195; *PhG*, 115; *FdelE*, 120.
120 Véase *First Phil. of Spirit*, 247; *JSE* I, 322.

de su trabajo y así se externaliza y confirma en el mundo: "La conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma*".[121]

A través de la creación de las cosas (en lugar de su destrucción, como antes), el esclavo llega a verse en el mundo y de este modo el mundo refleja la unicidad del esclavo y su unidad. Además, el amo, a través de su uso y consumo de los productos del trabajo del esclavo, reconoce los productos y, al hacerlo, valida la Noción sujeto-objeto del esclavo. El amo gradualmente se convierte en dependiente de los productos del esclavo para su propia existencia y por eso su Noción queda relegada a un segundo plano entre más dependa del esclavo y acepte su Noción. Al reconocer el producto del esclavo, el amo, sin darse cuenta, reconoce al esclavo como una existencia independiente. El propio criterio del esclavo se afirma en el mundo de un nuevo modo. El otro que era una pura negatividad se ha convertido en algo positivo: una reflexión de sí mismo. Ahora el esclavo se percata de que es una existencia independiente: "En la formación [de la cosa], el ser para sí deviene como *su propio* ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí".[122] El esclavo se ve reflejado en el mundo gracias a su producto y así se percata de su esencialidad: "Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, *se* pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo *para sí mismo*, en algo *que es para sí*".[123] La autoconciencia determina su propia autoidentidad y unicidad con referencia a los productos de su trabajo o lo múltiple.

No obstante, esta Noción también representa un resultado insatisfactorio. El esclavo encuentra su independencia en su objeto o producto. Él se ha convertido en un "Uno" que está por reorganizar la infinitud de la naturaleza. El problema con este escenario es que, aunque el esclavo parece ser independiente —a través de su producto—, sin embargo, se basa en algo físico y externo, a saber, el producto en sí. El objeto de la lucha era superar la propia existencia natural, sin embargo, el esclavo aparece ligado a ella una vez más para certificar su propia identidad. En otras palabras, el esclavo, como un "Uno" esencial, necesita la "infinitud" de la naturaleza para crear productos, los cuales certifiquen su autounidad y unicidad. Hegel nos deja aquí, al final de la sección amo-esclavo. Para superar el problema de estar ligado a la existencia física o natural, la autoconciencia debe retirarse del mundo físico

121 *PhS*, § 195; *PhG*, 115; *FdelE*, 120.
122 *PhS*, § 196; *PhG*, 115; *FdelE*, 120.
123 *PhS*, § 196; *PhG*, 115; *FdelE*, 120.

y postular el nuevo criterio en el ámbito del pensamiento a fin de probar su independencia. Hegel reintroduce el criterio de fundamento en la siguiente sección, "Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada".

Observaciones finales

De la misma manera que en "La verdad de la certeza de sí mismo", no hay un momento en y para sí en este nivel. En primer lugar, la categoría del "Uno" fue aplicada a un sujeto autoconsciente —el señor—, quien crea el momento en sí. Después, la misma categoría fue aplicada al otro sujeto autoconsciente y así se conforma el momento para sí. La autoconciencia, a pesar de su experiencia dialéctica, todavía no ve la necesidad de la mediación genuina de su Noción sujeto-objeto, la cual constituiría una unidad genuina de los dos sujetos autoconscientes. En este nivel, nos quedamos con una unidad que está impuesta por la autoconciencia que pasa a ser la más fuerte.

La clave de la dialéctica amo-esclavo es que, a través de la Noción de reconocimiento, tenemos los comienzos de un informe social de la verdad y de la Noción sujeto-objeto, aunque la conciencia natural todavía no se haya percatado de esto. El concepto de reconocimiento muestra lo inadecuado del informe subjetivo puro de los sujetos y los objetos, el cual no tiene en cuenta los informes de los otros. El amo debe ser reconocido como el amo si su estatus tiene algún significado. En este reconocimiento, el esclavo reconoce y valida el informe del amo sobre la Noción sujeto-objeto. Pero hay otro nivel. El reconocimiento debe ser dado libremente y no por la fuerza. Por lo tanto, el reconocimiento debe ser mutuo y otorgado por partes iguales para que su resultado represente un informe verdadero. El informe definitivo de sujeto y objeto sólo puede ocurrir en una sociedad con instituciones igualitarias, entre ciudadanos en condiciones de libertad e igualdad, sin coerción o pretensiones de poder bajo la relación. Si falta esto, la determinación seguirá siendo "solamente subjetiva", en cuanto que sólo es impuesta por una autoconciencia individual; en este caso, la mediación social es sólo un espectáculo sin sentido, ya que no es una mediación sino coerción u obligación. Por eso, un nuevo fin es propuesto por la dialéctica. Una vez que el informe puro y subjetivo ha sido superado, debemos tratar de dar un informe de la Noción sujeto-objeto mediado por otros sujetos en igualdad social. Pero en este momento, la autoconciencia aún se niega obstinadamente a darse cuenta de la necesidad de la mediación de su informe vía otros sujetos y continúa insistiendo en la pretensión de que determina todo como pura subjetividad.

En "Señorío y servidumbre", pueden verse una vez más las categorías que hemos estado siguiendo. Las categorías de universal y particular son divididas entre el amo y el esclavo. El amo afirma su propia particularidad y esencialidad, la cual es mediada por el reconocimiento del esclavo. El esclavo a su vez reconoce la particularidad del amo y no tiene él mismo determinación o identidad fuera de su relación con el amo. Sin embargo, con la inversión de los papeles, la particularidad del amo resulta ser indeterminada, ya que el reconocimiento del esclavo no cuenta para la autenticidad o la validez. Con la dependencia del amo respecto al trabajo del esclavo, el primero regresa a lo inesencial y universal de la naturaleza. El esclavo, por otro lado, encuentra su individualidad y particularidad reflejadas en el producto de su trabajo. No obstante, el reconocimiento a través de un producto no es reconocimiento intersubjetivo y sigue fijo en un objeto. Por lo tanto, este momento también resulta insostenible.

Las categorías de mediación e inmediatez están aún presentes en la dialéctica de "Señorío y servidumbre". En primer lugar, la respectiva Noción de sujeto-objeto de los dos agentes autoconscientes es inmediata: están simplemente afirmadas y no validadas por el otro. En otras palabras, ellos tienen solamente certeza de sí. Sin embargo, después de la lucha por el reconocimiento y el establecimiento de la relación entre amo y esclavo, la Noción sujeto-objeto es mediada. En primer lugar, la Noción del amo o la certeza de sí está mediada por el esclavo, quien reconoce sin ser reconocido. El amo afirma una pretensión de validez que ve después reflejada y afirmada por el esclavo. Esta reflexión equivale a la mediación. Entonces, por contraste, el amo implícitamente media la Noción del esclavo al reconocer implícitamente el valor de su trabajo, del cual el amo es el beneficiario.

También está presente el paralelismo categorial con el capítulo de "La percepción". Igual que la categoría de ser de "La certeza sensible" fue repetida en la "La verdad de la certeza de sí mismo", también la categoría del uno y lo múltiple de "La percepción" es repetida en "Señorío y servidumbre". La unidad y la esencialidad, que fueron primero asignadas a la esfera del objeto, están aquí en el nivel de la autoconciencia aplicada primero al amo. La pluralidad de propiedades del objeto de "La percepción" toma la forma de la pluralidad de las relaciones y propiedades del sujeto autoconsciente inesencial, a saber, el esclavo. Después, por el producto de su trabajo, esta relación se invierte y el esclavo se convierte en el uno con su unidad, mientras el amo se convierte en la pluralidad, aquí en el sentido de la pluralidad de sus deseos, los cuales lo conducen a lo que lo hace depender del esclavo y consecuen-

temente, de nuevo a la naturaleza. Por lo tanto, las mismas categorías que fueron usadas antes en el intento de determinar el objeto son ahora aplicadas al ámbito de los sujetos autoconscientes.

III. La libertad de la autoconciencia (§§ 197-230)

La tercera sección del capítulo de la "Autoconciencia" se ha hecho famosa por su discusión de lo que Hegel llama "Conciencia desventurada". Los estudios en esta sección han tendido a concentrarse únicamente en esta discusión y generalmente han ignorado su función sistemática como la tercera Noción en el capítulo de la "Autoconciencia".[124] Por otra parte, no han podido ver la importancia de este informe como un paso clave en la transición a la "Razón". Yo quiero establecer la importancia sistemática de esta sección como un todo para continuar el paralelismo con el capítulo de la "Conciencia", que ya examinamos.[125] Específicamente, argumentaré que en esta sección final del capítulo de la "Autoconciencia" se reintroduce la categoría de fundamento, esta vez en un nivel superior y paralelo a la sección de "Fuerza y entendimiento". La característica más importante de ambas secciones es el juego dialéctico entre el más allá suprasensible, esta vez no una fuerza como en el nivel de la conciencia, sino como pensamiento puro o, a través de una reificación, como un otro personificado: Dios. Esta vez, el mundo sensible no es el mundo de las apariencias, entendido como objetos, sino el mundo que contiene la variedad de sujetos humanos autoconscientes y que conforma la actividad humana. Igual que la fuerza y lo suprasensible fueron pensados en el nivel de la objetividad como causa de la apariencia, también aquí lo que Hegel llama "pensamiento puro", "Dios", o lo "invariable" en el nivel de la subjetividad es pensado como causa de la existencia humana. Con respecto a la transición hacia la "Razón", argumentaré que, con el colapso de la Noción en la discusión de la conciencia desventurada, el sujeto autoconsciente finalmente se percata de la inutilidad de dar un informe de la Noción sujeto-objeto sólo refiriéndose a sí mismo como un sujeto individual, aislado. Se percata de que el informe de sí mismo presupone una esfera social amplia como una condición necesaria de semejante informe. Por lo tanto, la conciencia natural finalmente

124 Véase el estudio clásico de Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1951).

125 He argumentado sobre este paralelismo en "Die Rolle des unglücklichen Bewußtseins in Hegels *Phänomenologie des Geistes*", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39 (1991): 12-21.

escapa de su propia subjetividad pura y pasa al ámbito de las comunidades humanas e instituciones, las cuales median y condicionan las pretensiones de verdad del individuo.

Esta sección ha sido un problema en la literatura por un par de razones diferentes. En primer lugar, la organización de esta sección es difícil de entender. En las discusiones examinadas antes de los capítulos de la "Conciencia" y la "Autoconciencia", cada sección parecía contener una sola Noción dialéctica, cuya consistencia era examinada. En esta sección, en cambio, hemos visto que se enfrenta a tres Nociones distintas, como es evidente por el subtítulo de Hegel: "Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada". Argumentaré que, de hecho, estos tres aspectos constituyen la misma Noción y no tres diferentes Nociones. Esta división encaja perfectamente en el esquema que consiste en sí, para sí y en sí y para sí que hasta ahora hemos estado siguiendo.

El segundo problema ha sido el de la introducción de supuestas formas o Nociones históricas reales. Hasta ahora sólo hemos examinado diversas formas abstractas idealizadas de un sujeto idealizado, a saber, la conciencia natural. Sin embargo, ahora parece que Hegel introduce movimientos históricos concretos del pensamiento, los cuales rompen y trascienden las formas idealizadas que hemos examinado. Esto ha sido señalado con respecto a su tratamiento del estoicismo. Hegel tiene en mente los últimos estoicos romanos: Séneca, Epicuro y Marco Aurelio.[126] Asimismo, en su discusión del escepticismo se halla al parecer una alusión al escepticismo pirrónico, representado por Sexto Empírico, un movimiento que, de hecho, sigue históricamente al estoicismo. Finalmente se afirma que la conciencia desventurada representa una concepción del mundo del cristianismo medieval, según el cual el creyente está eternamente separado de lo divino.

¿Qué evidencias existen para afirmar que Hegel está ahora tratando Nociones históricas específicas? Hegel escribe, después de establecer la Noción en este nivel: "Esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como manifestación consciente, recibió el nombre de *estoicismo*".[127] La pregunta es cómo vamos a tomar esta referencia a la "historia del espíritu". Yo quiero argumentar que Hegel alude a los movimientos históricos del estoicismo y escepticismo sólo a manera de ilustración y esto no implica que en este momento empecemos a estudiar formas históricas reales. Simplemente alude a momentos históricos con los que su audiencia está

126 Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 459.
127 *PhS*, § 198; *PhG*, 117; *FdelE*, 122.

familiarizada para ejemplificar mejor el movimiento de la dialéctica. No da indicación, en el pasaje citado antes, de que tenga interés de cambiar y pasar a un análisis histórico. Además, este movimiento no estaría dictado por el curso de la dialéctica. No hay razón para introducir formas históricas particulares cuando estamos analizando formas subjetivas de la autoconciencia. Esto está confirmado por las abstracciones y el nivel de generalidad con los que Hegel describe este movimiento. Por ejemplo, Hegel es tan impreciso en su exposición de la conciencia desventurada que los comentadores están divididos sobre el propósito real de su crítica. Los que sostienen la posición del análisis histórico presupondrían que, de hecho, tiene en mente un motivo histórico real. En este momento, estamos todavía en el nivel de las formas abstractas de la conciencia y aún no hemos alcanzado el punto donde son introducidas las formas reales históricas. Aunque la dialéctica tenga cierta afinidad con momentos históricos, de ninguna manera podría interesarle un análisis histórico. El estoicismo de esta sección no representa de manera más real el estoicismo de Séneca o Epicuro que la dialéctica del amo y el esclavo.

La Noción: la libertad de la autoconciencia (§ 197)

Esta dialéctica sigue la exposición de Hegel del escenario del amo-esclavo y puede ser interpretada como una continuación. El amo se concibe como independiente del esclavo y sus productos. La verdad o la parte esencial del amo es lo que se abstrae del otro: "Para la autoconciencia independiente, de una parte, sólo la pura abstracción *del yo* es su esencia".[128] Por el otro lado, el esclavo se considera como independiente puesto que se ve reflejado en el producto de su trabajo. De allí que parezca que el esclavo tiene una relación con un objeto externo, es decir, tiene dos objetos, él mismo y su objeto: el esclavo tiene "estos dos momentos –el de *sí misma* como objeto independiente y el de este objeto como una conciencia y, por tanto, como su propia esencia"[129] Pero en última instancia, no hay dos cosas separadas, sino más bien una y la misma, y su "*ser en sí* es la conciencia".[130] El producto o el objeto de la autoconciencia está fundado en el pensamiento de la autoconciencia, Por lo que tanto el amo como el esclavo se retiran a la esfera del pensamiento.

128 *PhS*, § 197; *PhG*, 116; *FdelE*, 121.
129 *PhS*, § 197; *PhG*, 116; *FdelE*, 121.
130 *PhS*, § 197; *PhG*, 116; *FdelE*, 121

El esclavo, habiendo alcanzado un grado de independencia a través de su trabajo, se retira al ámbito del pensamiento. La idea es que, aunque en el mundo real todavía es un esclavo, sin embargo, en el pensamiento es libre. Por ejemplo, el amo no puede forzar al esclavo a pensar algo. Con esta libertad, el esclavo niega el mundo y habita en la esfera puramente cognitiva que sólo él determina. La verdad y la objetividad residen en el ámbito de su propio pensamiento "subjetivo" y no entre entidades concretas en el mundo. El pensamiento es lo que es real y esencial, mientras que el mundo físico es transitorio. Esto al principio parece estar en contraste con el estado anterior, donde la verdad se encontraba en el esclavo como un resultado directo del producto de su trabajo. El esclavo llega a darse cuenta de que no sólo conforma físicamente al objeto de su trabajo sino también lo configura mentalmente de acuerdo con una idea o un plan. El producto del trabajo del esclavo es en primer lugar el resultado de su pensamiento. Hegel expresa esto de un modo más bien elíptico: "El lado del ser *en sí* o de la *coseidad*, que ha recibido su forma en el trabajo no es otra sustancia que la conciencia".[131] En otras palabras, el objeto que la autoconciencia modela refleja el plan y la voluntad de la autoconciencia, por lo que es idéntico a la conciencia o "no es otra sustancia que la conciencia". Igual que en la "Fuerza y entendimiento" la Noción de fuerza tenía dos aspectos —fuerza exteriorizada y fuerza propia—, también aquí tenemos pensamiento racional en sí y cómo se exterioriza en el trabajo y en un producto. Por lo tanto, no es el producto mismo fuera del esclavo la clave para la independencia del esclavo y su autorrealización, sino el pensamiento del esclavo, ya que éste produce el producto en primer lugar. Con una apelación al ámbito del pensamiento, la autoconciencia espera una vez más superar su dependencia en la existencia natural. Trataré de mostrar que, al margen del mundo y dependiendo sólo de sus pensamientos, se recrean en parte los momentos anteriores del capítulo de la "Autoconciencia", en el cual el sujeto autoconsciente trató de probar su independencia.

Hegel indica la introducción de la nueva Noción en este nivel y la caracteriza en el siguiente pasaje: "Deviene para nosotros en una nueva figura de la autoconciencia; una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la conciencia; que *piensa* o es una autoconciencia libre".[132] Aquí Hegel indica que la característica esencial de la libertad de la autoconciencia es pensamiento y abstracción. El pensamiento funciona igual

131 *PhS*, § 197; *PhG*, 116; *FdelE*, 122.
132 *PhS*, § 197; *PhG*, 116; *FdelE*, 122.

que la fuerza, como algo oculto detrás de las escenas que sirve para explicar varias experiencias empíricas, aquí entendidas como acciones humanas y trabajo. Hegel continua con su análisis del pensamiento: "Pues *pensar* se llama a no comportarse como un *yo abstracto* sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí*, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia para la cual es".[133] La autoconciencia es capaz de verse en el objeto de su trabajo y, así, como un objeto. Como en todos los momentos del capítulo de la "Autoconciencia" hasta el momento, la autoconciencia se ve como el elemento esencial de su relación sujeto-objeto.

En este punto, tenemos un nuevo momento en el que la libertad y el pensamiento están vinculados. Lo que es esencial para la autoconciencia es que piensa. En el ámbito del pensamiento, la autoconciencia afirma su independencia del otro: "En el pensamiento yo *soy libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí".[134] En el pensar, la autoconciencia depende sólo de sí misma y es autónoma, nada necesita del exterior. Aquí, el criterio de fundamento es reinterpretado en términos del pensamiento. El pensamiento, el cual es identificado con el objeto y reflejado en él, es lo esencial y unificado, mientras el mundo de objetos es por sí mismo una apariencia inesencial. El objeto para la autoconciencia es el producto de su trabajo por el cual se relaciona. Sin embargo, su verdad no está en su coseidad sino más bien en el pensamiento del sujeto autoconsciente.

A pesar de la dialéctica previa del amo y el esclavo, la cual se derrumbó de tal manera que demostró la inadecuación de un informe enteramente subjetivo de la Noción sujeto-objeto e indicó la necesidad de la mediación social, la autoconciencia todavía se mantiene firme en su insistencia de la Noción puramente subjetiva. La autoconciencia todavía se ve como si fuera el único factor en el informe de sujeto y objeto. El mundo puede explicarse únicamente en referencia al sujeto y su conocimiento. Los objetos o los productos del trabajo del esclavo que antes fueron importantes, ahora son considerados inesenciales, mientras que el pensamiento subjetivo asume el papel principal. Para la autoconciencia, la subjetividad pura de su pensamiento es lo más real y esencial. Por consiguiente, la autoconciencia se ha aislado del mundo y de los otros sujetos autoconscientes, pues de lo contrario podrían

133 *PhS*, § 197; *PhG*, 116; *FdelE*, 122.
134 *PhS*, § 197; *PhG*, 117; *FdelE*, 122.

pensarse que desempeña un papel en la mediación de este pensamiento y, por consecuencia, en este informe de la determinación de la Noción. Igual que en "La verdad de la certeza de sí mismo", aquí la conciencia natural niega todo lo otro, no físicamente como antes, sino mentalmente o en el pensamiento. La autoconciencia sólo reconoce su propio pensamiento subjetivo y su conocimiento como válido y no ve los otros factores relevantes para el informe completo de la Noción sujeto-objeto.

En la "Fuerza y entendimiento", vimos un solo par de categorías, a saber, la causa y la consecuencia; sin embargo, este par de categorías tienen un número de instanciaciones. En primer lugar, se concibió como una fuerza, después, como un mundo suprasensible, después, como un reino de leyes científicas y, finalmente, como mundo invertido. Aquí, en la "Autoconciencia", vemos la misma cosa. La dialéctica opera con la categoría de causa en el nivel de la autoconciencia, pero estas categorías toman una cantidad de formas diferentes con la misma Noción general. Acabamos de caracterizar esta Noción, la cual Hegel llama "libertad de la autoconciencia", como la creencia de que lo esencial y real es el pensamiento de la autoconciencia. Este pensamiento es, entonces, la causa de la actividad humana y la esfera humana, la cual es considerada inesencial. Esta Noción básica será repetida en diferentes formas en el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada.

Con la "Fuerza y entendimiento", acabamos con el nivel de la percepción y la sensibilidad y pasamos al nivel del pensamiento. Las fuerzas no son cosas u objetos que se perciban directamente, sino que son concebidas y postuladas por el pensamiento como algo detrás de la escena que explica el fenómeno empírico. De manera similar, aquí en esta sección paralela de la "Autoconciencia", ya no nos ocupamos del objeto inmediato de los sentidos o del deseo como antes. Ahora, el análisis ha girado otra vez de la percepción sensible al pensamiento, esta vez en el ámbito de la autoconciencia.
Hegel escribe:

> No es la diferencia que se manifiesta como *cosa determinada* o como *conciencia de un determinado ser allí natural*, como un sentimiento o como *deseo* y *fin para ella*, ya sea puesta por la *conciencia propia* o por una *conciencia ajena*, la que tiene más esencialidad, sino solamente la diferencia que es una diferencia *pensada* o que no se distingue de mí de un modo inmediato.[135]

135 *PhS*, § 199; *PhG*, 117; *FdelE*, 123.

Por lo tanto, aquí todas las discusiones se llevarán a cabo en el nivel del pensamiento, es decir, con la facultad de conocimiento superior y no en el nivel de la simple percepción.

La experiencia de la conciencia

• El momento en sí: Estoicismo (§§ 198-201)

Después de establecer la nueva Noción para este nivel, Hegel vuelve a la primera experiencia de la conciencia, lo que él llama "Estoicismo".[136] Él dice del Estoicismo: "Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante".[137] Aquí tenemos una explicación muy clara de esta nueva versión del criterio de la Noción sujeto-objeto, la cual, como hemos visto, es la causa, interpretada esta vez como pensamiento. Por fin, Hegel dice explícitamente esto cuando afirma: "De ahí que el estoicismo cayera en la perplejidad cuando se le preguntaba, para emplear la terminología de la época, por el *criterio* de la verdad en general, es decir, propiamente hablando, por un *contenido* del *pensamiento mismo*".[138] Ésta es una de las afirmaciones de Hegel en la que se muestra más claramente que está interesado en dar un informe del autodesarrollo de la Noción sujeto-objeto vía este criterio de la verdad (en contra de la interpretación que afirma que en esta sección está interesado sólo en la libertad).

En el movimiento dialéctico anterior de la "Autoconciencia", lo esencial era la relación con una cosa específica, es decir, el objeto postulado por la autoconciencia como un resultado del deseo. Dado que el pensamiento es el nuevo criterio, lo esencial no es el objeto empírico sino el objeto del pensamiento. El pensamiento se entiende como abstracción del mundo natural y del deseo, los cuales eran de gran importantes en la dialéctica previa. El punto clave es que el pensamiento no es considerado aún como mediado o producido en la esfera social, sino que todavía es totalmente subjetivo. La autoconciencia es todavía pensamiento para determinar la Noción sujeto-objeto solo y sin la mediación de otros agentes autoconscientes.

136 Escribo con mayúscula "Estoicismo" y "Escepticismo" cuando me refiero a los momentos de la dialéctica hegeliana en contraposición con el uso cotidiano que alude a los respectivos movimientos históricos, en cuyo caso utilizo minúsculas.

137 *PhS*, § 198; *PhG*, 117; *FdelE*, 122.

138 *PhS*, § 200; *PhG*, 118; *FdelE*, 124.

El resultado de este énfasis en el pensamiento es que las condiciones materiales no son importantes. El pensamiento puro abstrae el mundo empírico de las apariencias. La objetividad puede determinarse en pensamiento puro independientemente de la propia posición o estatus social. Hegel recoge esto con una alusión a los dos estóicos romanos, Marco Aurelio y Epicuro: "Su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente *se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer".[139] En este pasaje vemos las categorías de causa y consecuencia reinterpretadas en el nivel de la autoconciencia. La causa o el reino suprasensible del pensamiento son retratados como la estable e inalterable "carencia de vida", es decir unidad y universalidad, las cuales existen en la "esencialidad simple del pensamiento". Por el otro lado, la consecuencia es descrita como "movimiento del ser allí", es decir, el mundo empírico inesencial visto en la vida cotidiana. En un caso, el esclavo sólo puede ser libre en el reino del pensamiento, donde está abstraido de su condición material real. Al aislarse en el pensamiento, el esclavo rechaza o niega su propia condición desdichada, la cual es considerada inesencial y perteneciente a la inesencialidad de su insignificante existencia cotidiana. Igual que antes, el mundo empírico es negado, mientras que algo positivo es postulado como causa, a saber, el pensamiento mismo. El emperador o amo debe rechazar la riqueza y comodidad de este mundo y buscar la libertad verdadera que se encuentra en la mente de cada hombre y no en las condiciones materiales que lo rodean. Por lo tanto, el pensamiento o el informe de la Noción sujeto-objeto es totalmente subjetivo y retirado del mundo y de los otros sujetos que son negados y considerados como insustanciales.

Sin embargo, la libertad, en su abstracción, comienza a descomponerse en la experiencia de la conciencia. Dado que la autoconciencia afirma existir simplemente en el reino del pensamiento, parece no tener conexión con la realidad: "La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida".[140] En otras palabras, para que esta libertad sea plenamente consumada, tendría que prosperar no sólo en el reino del pensamiento sino también en el reino de la actividad. Pero aquí vemos a la libertad sólo en términos del pensamiento o como una unidad retraída que no tiene conexión con la vida cotidiana. En

139 *PhS*, § 199; *PhG*, 117; *FdelE*, 123.
140 *PhS*, § 200; *PhG*, 118; *FdelE*, 123.

términos de nuestras categorías, la causalidad se convirte simplemente en vacía e indeterminada, ya que no tiene relación con las consecuencias. La consecuencia es inesencial e irreal. Una libertad abstracta es siempre una libertad limitada, es decir, limitada por el pensamiento, y así esta libertad es en un sentido irreal: "Y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma".[141] En breve, la Noción contradice la experiencia.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel describe esta contradicción del retraimiento bajo el pensamiento puro en términos del dualismo mente-cuerpo. Por un lado, es posible abstraerse de toda corporalidad: "Yo puedo retraerme a mí mismo de mi existencia corporal y hacer de mi cuerpo algo externo a mí; puedo considerar los sentimientos particulares como algo fuera de mí e incluso encadenado puedo ser libre".[142] Por otro lado, yo estoy, de hecho, todavía conectado con las cosas de las que me abstraigo: "Si mi cuerpo es tocado o sufre violencia, entonces, porque siento, aquí y ahora soy tocado en realidad".[143] A pesar de mi mejor esfuerzo mental para abstraerme de mi cuerpo y mis condiciones materiales, no obstante, me mantengo finalmente en ambos.

Además, la Noción resulta indeterminada. Esta libertad, apartada en el reino del pensamiento, carece de contenido significativo, ya que no tiene instancias mundanas. Ésta es una causa vacía indeterminada de toda relación significativa con las consecuencias. El esclavo, perdido en el reino del pensamiento, es todavía un esclavo. Carente de contenido, esta Noción llega a ser vacía e inútil: "Preguntando sobre *qué* era bueno y verdadero, no daba otra respuesta, una vez más, que el pensamiento mismo *sin contenido:* lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional".[144] Aunque el pensamiento en un primer momento parecía constituir un criterio útil para la Noción sujeto-objeto, a medida que nos salimos de la dialéctica amo-esclavo, parece no haber criterio en absoluto, ya que es tan abstracto que no puede determinar la Noción. Hegel dice: "Esta igualdad del pensamiento consigo mismo no es, a su vez, más que la forma pura en la que nada se determina".[145] Un criterio que nada determina no es un criterio. La causa nuevamente se convierte en el universal indeterminado.

141 *PhS*, § 200; *PhG*, 118; *FdelE*, 123.

142 *PR*, §48, Observación; *RP*, 102. Véase *PR*, § 5; *RP*, 54, y la sección correspondiente en las notas de clase de los alumnos, editadas por Henrich donde la referencia al estoicismo es explícita. Dieter Henrich, *Hegel: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), 59.

143 *PR*, §48, Observación; *RP*, 102.

144 *PhS*, § 200; *PhG*, 118; *FdelE*, 124.

145 *PhS*, § 200; *PhG*, 118; *FdelE*, 124.

El colapso del Estoicismo implica una vez más la necesidad de un informe que se extienda a la comunidad social en una determinación completa y adecuada de la Noción sujeto-objeto. Necesitamos un informe de una comunidad en la que la resolución del problema del reconocimiento sea tanto determinado como racional, de modo que la Noción sujeto-objeto pueda ser reconocida como verdad. Como se considera que el informe de la Noción sujeto-objeto le concierne a la autoconciencia misma, sin relación con el mundo u otros sujetos autoconscientes, todavía le falta fundamento, pues carece de una validación o mediación. El tipo de libertad que está únicamente en el pensamiento es vacío, ya que no puede encontrase en el mundo de los otros agentes autoconscientes. El esclavo, aunque quizá libre en el pensamiento, choca todos los días con la verdad empírica de la servidumbre que constituye su existencia. Esta servidumbre es reconocida socialmente y, así, validada (aunque, para estar segura, se basa en afirmaciones de poder), mientras que el pensamiento de la autoconciencia aparece sólo subjetivamente. Una vez más la dialéctica colapsa de tal manera que muestra que lo subjetivo puro presupone una competencia social y ciertas relaciones sociales, las cuales deben analizarse primero.

El estoicismo, para Hegel, representa "la negación imperfecta del ser otro",[146] en cuanto que la autoconciencia se retrae en el reino del pensamiento, niega mentalmente al otro de manera implícita, es decir, al mundo como una existencia independiente, ya que considera al pensamiento como la verdad y lo real. Esto es una negación incompleta, puesto que implícitamente niega al otro, mientras que con seguridad afirma su propia libertad. Como vimos, esto es incapaz de representar nada determinado, ya que sigue siendo sólo subjetividad y carece de mediación intersubjetiva y determinación. Ahora, la autoconciencia trata de superarlo con una negación total o completa en el reino del Escepticismo.

• El momento para sí: Escepticismo (§§ 202-206)

En el momento del Escepticismo, la autoconciencia niega universalmente todas las determinaciones y rechaza toda validez. Nada es verdad u objetivo, por tanto, simplemente existe una pluralidad caótica de apariencias inesenciales. Aquí, como en el Estoicismo, se intenta negar todo lo otro y, así, afirmar su propia subjetividad. Hegel caracteriza de la siguiente manera al Escepticismo:

146 *PhS*, § 201; *PhG*, 118; *FdelE*, 124.

> Ahora bien, en el escepticismo deviene *para la conciencia* la total inesencialidad y falta de independencia de este otro; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo *múltiplemente determinado*, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real.[147]

El mundo externo de apariencias es negado y considerado inesencial. Para resolver el problema de la verdad, el Estoicismo trató de retirarse del mundo, el cual era considerado una apariencia inesencial. Ahora, el Escepticismo niega o rechaza el mundo al adoptar una actitud negativa hacia él. Esta negación del mundo da al esclavo una herramienta con la cual criticar la existencia del amo como inválida o, por lo menos, no mejor a la suya. El esclavo niega la validez del informe del amo, del sujeto y el objeto al rechazar la validez de todos esos informes. De este modo, el esclavo puede evitar reconocer su propio estatus modesto al caer en una forma de nihilismo. Sin embargo, al hacerlo, el esclavo en sus acciones y pensamientos implícitamente afirma su propio informe como el verdadero, así contradice la dureza de su propia actitud escéptica.

Al adoptar la actitud negativa hacia la otredad, la autoconciencia escéptica se percata de que la negación de aquel Estoicismo implicaba su retraimiento del mundo. Hegel escribe: "El *escepticismo* es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto".[148] Continua: "Claramente se ve que así como el estoicismo corresponde al *concepto* de la conciencia *independiente*, que se revelaba como la relación entre el señorío y la servidumbre, el escepticismo corresponde a la *realización* de esta conciencia, como la tendencia negativa ante el ser otro, es decir, al deseo y al trabajo".[149] El Estoicismo, como vimos, representa la Noción de la libertad de la conciencia, ya que implica un retraimiento del mundo bajo el pensamiento puro y una negación implícita o desautorización de la realidad del mundo empírico. En el Escepticismo vemos la realización de esta Noción, en tanto que aquí, en la sofisticación de su relativismo, la autoconciencia escéptica niega activamente el mundo en el pensamiento. Esta actitud escéptica también completa la negación que la autoconciencia trató de llevar a cabo a través del deseo en la dialéctica amo-esclavo. Deseo y trabajo fueron incapaces de negar al otro, puesto que la

147 *PhS*, § 202; *PhG*, 119; *FdelE*, 124-125.
148 *PhS*, § 202; *PhG*, 119; *FdelE*, 124.
149 *PhS*, § 202; *PhG*, 119; *FdelE*, 125.

autoconciencia percibía a su otro como una totalidad independiente que debía ser negada. En el nivel del Escepticismo, todas las determinaciones son negadas y nada es verdad o independiente en el mundo de las apariencias caóticas.

En este punto de la dialéctica, los objetos o las determinaciones son obligados a desaparecer por la autoconciencia. Al negar estas determinaciones, la autoconciencia implícitamente se establece como verdad y libertad. Así, a pesar de sus pretensiones de ser negación pura con contenido no positivo, la autoconciencia implícitamente afirma su propio informe del sujeto y objeto al negar categóricamente la validez de todos los otros. Hegel dice: "La conciencia misma es la *inquietud dialéctica absoluta*, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya *igualdad* se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la *determinabilidad* respecto a lo *desigual*".[150] Por lo tanto, el pensamiento que para el Estoicismo fue considerado una causa tranquila detrás de la escena, por encima y contra un mundo empírico, aquí es considerado sólo una parte de las apariencias o una "mezcla de representaciones sensibles y pensadas". Hegel explicita esto cuando dice: "Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez".[151] La autoconciencia, al intentar pensar este Escepticismo consistentemente, debe recurrir ocasionalmente a la negación de la verdad de todo, aunque vea que implícitamente está en contradicción con sus propias pretensiones de verdad, retrayéndose la autoconciencia del escepticismo radical y contradictorio para volver a éste únicamente cuando le convenga. La conciencia escéptica es consciente de esta confusión y se desarrolla en ella.

En "La verdad de la certeza de sí mismo" y en "Señorío y servidumbre", la autoconciencia trató de negar al otro como un objeto inmediato de los sentidos para confirmar su propia certeza de sí. En primer lugar, negaba otros objetos y luego, en "Señorío y servidumbre", el objeto de la negación fue otro sujeto autoconsciente. Estas negaciones, correspondientes a "La certeza sensible" y "La percepción", implican objetos de los sentidos y la percepción. En el Estoicismo y Escepticismo, vemos explícitamente la negación del otro como objeto del *pensamiento*. Las opiniones, los puntos de vista, las teorías y todas las diversas Nociones son negadas en un relativismo salvaje. Hegel escribe:

150 *PhS*, § 205; *PhG*, 120; *FdelE*, 126.
151 *PhS*, § 205; *PhG*, 120; *FdelE*, 126.

> No sólo lo objetivo en cuanto tal, sino su propia actitud ante ello, en la que lo objetivo vale y se hace valer en cuanto tal y, por tanto, así su *percepción* como su *consolidación* de lo que está en peligro de perder, la *sofistería* y lo *verdadero determinado* y *fijado por medio de ella;* a través de esta negación autoconsciente, la autoconciencia adquiere *para sí misma la certeza de su libertad,* hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a *verdad.*[152]

Esta negación del otro en el nivel del pensamiento corresponde al objeto del pensamiento en la "Fuerza y entendimiento". Allí, la Noción implicaba un acto cognoscitivo, una posición de algún constructo mental detrás del fenómeno; aquí, de acuerdo a lo que hemos visto, la negación de productos del pensamiento.

Esta forma de libertad de la autoconciencia colapsa debido a una contradicción interna en su Noción que dirige a la indeterminación de la autoconciencia: "Pero, del mismo modo que se hace valer así como una vida *singular y contingente,* que es, de hecho, vida animal, y autoconciencia *perdida,* se convierte al mismo tiempo, por el contrario, en autoconciencia *universal e igual a sí misma*".[153] En otras palabras, aunque se critica despiadamente toda tradición, creencia, percepción, etc., la autoconciencia debe tener algo como verdadero en esta negatividad, es decir, su propia Noción de sujeto-objeto. A la vez que rechaza que algo sea verdad, el escéptico afirma que la única verdad es que nada es verdad, a la vez que rechaza la validez de todos los principios éticos; sin embargo, el escéptico todavía afirma estos principios en su práctica diaria. Hegel dice: "Proclama la *desaparición* absoluta, pero esta *proclamación es,* y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. y *ella misma ve, oye,* etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta".[154] Un escepticismo completamente desarrollado o un relativismo sin distinciones es una imposibilidad lógica, ya que excluye toda acción o pensamiento. Todo lo que la autoconciencia escéptica hace o dice refuta el relativismo afirmado intelectualmente. Por consiguiente, la autoconciencia no puede pretender validez para su propio informe de la Noción sujeto-objeto. Esta contradicción completa el momento del Escepticismo y nos obliga a pasar al momento de la conciencia desventurada que combina los dos momentos precedentes.

152 *PhS,* § 204; *PhG,* 120; *FdelE,* 125-126.
153 *PhS,* § 205; *PhG,* 120; *FdelE,* 126.
154 *PhS,* § 205; *PhG,* 121; *FdelE,* 127.

Aquí la autoconciencia queda indeterminada. A pesar de su intento por determinarse al negar las opiniones de otros, la conciencia sigue siendo "universal y autoidéntica". La razón para esto es que, cuando todo es sin sentido y falso excepto la propia opinión, entonces, otra vez hay sólo una relación de autoidentidad y no una relación de diferencia. La autoconciencia sólo tiene su propia auto-relación, ya que ha refutado toda contraposición posible u opinión contraria a su propia posición y queda indeterminada. Con todo negado y refutadas todas las posiciones opuestas, la autoconciencia se hace cada vez más universal e indeterminada hasta que el "otro" se elimina; en este punto, la autoconsciencia misma simultáneamente llega a ser indeterminada.

Las diversas creencias y valores que la autoconciencia tiene contradicen el escepticismo universal que afirma. Sin embargo, estas creencias y valores no se planteaban en una subjetividad vacua, sino que eran el resultado de la interacción de la autoconciencia con una esfera social más amplia. La autoconciencia sigue sin reconocer que tales creencias y valores tienen su validez en el contexto del orden social como un todo. El colapso del Escepticismo con la contradicción de las propias creencias de la autoconciencia y su escepticismo universal apunta una vez más a extender la comunidad social y mostrar la inadecuación de una determinación puramente subjetiva de la Noción sujeto-objeto.

• El momento en-y-para-sí: La conciencia desventurada (§§ 207-230)

La discusión de la "Conciencia desventurada" tiene una importancia crucial, ya que es donde la autoconciencia finalmente abandona el intento de dar un informe de la relación sujeto-objeto refiriéndose únicamente a sí misma y su subjetividad. En esta sección, la autoconciencia finalmente ve el papel necesario de las instituciones humanas y la interacción en esta determinación. La conciencia desventurada, en su intento por mediar entre dos extremos autoconscientes, a saber, ella misma y Dios, llega a la constatación de que esta mediación existe en la institución de la iglesia y en las prácticas de la comunidad religiosa. Después, esta comunidad servirá como una base para los ajustes dialécticos en el intento de dar un informe completo del sujeto y objeto vía la mediación social.

La conciencia desventurada, como momento en y para sí, comienza con una combinación o síntesis de los dos movimientos previos. La dualidad de la libertad absoluta (la autoidentidad estoica y el escepticismo nihilista que niega todo) es aquí combinada en una conciencia individual. Hegel dice: "La duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el

siervo, se resume ahora en uno solo".[155] Sin embargo, para que la conciencia se percate de esta contradicción, debe reflexionar en sí misma; la conciencia desventurada es (1) la interacción de dos opuestos esenciales y formas contradictorias de autoconciencia —Estoicismo y Escepticismo— y (2) la unidad de estos elementos dispares: la conciencia desventurada. Una vez más, como en "Fuerza y entendimiento", vemos otra forma de un informe de otro mundo con la causa como la categoría operativa. Entonces, ésta se convierte en los términos de la dialéctica de la sección "Conciencia desventurada".

Aquí, la autoconciencia postula a Dios, el cual es referido como "lo inmutable",[156] como subjetividad pura que determina la realidad. Éste es el momento del Estoicismo que ha ido más allá. El informe de la relación sujeto-objeto se cree que proviene del sujeto únicamente, sin que desempeñen un papel otros factores sociales o históricos, pero esta vez la subjetividad es personificada por Dios. Así, esta subjetividad absoluta se mantiene tras bambalinas, como la fuerza, y determina toda existencia humana; aunque el mundo humano, como la determinación o consecuencia de algo, es por consiguiente menos real y aparece insustancialmente. La conciencia desventurada se ve separada del Dios inmutable y se ve del lado transitorio de la apariencia. Éste es el momento del Escepticismo, el cual Hegel refiere simplemente como "la que cambia". Esto queda claro cuando escribe: "La conciencia simple e inmutable es para ella como la *esencia*, mientras que la otra, la que cambia de un modo múltiple, es como lo *no esencial* [...] se pone del lado de la conciencia cambiante y es para sí lo no esencial".[157] Esto constituye los términos del dualismo del pensamiento puro y el mundo empírico en esta tercera etapa de la "Libertad de la autoconciencia". El criterio de verdad de la conciencia desventurada es la causa recién interpretada como lo inmutable que habita en el más allá. El mundo de lo sensible es transitorio y efímero, mientras que el más allá es estable y duradero, igual que antes las fuerzas fueron lo que era realmente verdadero y el fenómeno, mera consecuencia. La conciencia desventurada es eternamente infeliz, ya que al comparar los objetos de este mundo con los del más allá, lo anterior inevitablemente queda corto y aparece irreal e incapaz de cumplir con el estándar divino. La conciencia desventurada opera en un mundo de falsedad con un criterio de verdad del más allá.

155 *PhS*, § 206; *PhG*, 121; *FdelE*, 127-128.

156 Hegel utiliza el mismo lenguaje para referirse a Dios en la *Filosofía del Derecho*. Ver *PR*, § 270, Observación; *RP*, 350.

157 *PhS*, § 208; *PhG*, 122; *FdelE*, 128.

Lo inmutable o Dios no son entendidos en el sentido ontológico de algo real, independiente de la existencia del sujeto autoconsciente. En lugar de eso, Dios es entendido solamente como el producto del pensamiento o la imaginación de una conciencia desventurada. Igual que en "Fuerza y entendimiento", la conciencia misma postula las fuerzas para explicar el fenómeno; también aquí, con la conciencia desventurada, la autoconciencia postula a Dios como la causa de la existencia humana. La conciencia desventurada representa una etapa superior de la dialéctica, ya que aquí no estamos ocupándonos de las fuerzas y representaciones como objetos sino de Dios, es decir, de él como una determinación del pensamiento y un sujeto autoconsciente. Por postular a la vez lo inmutable en el pensamiento y porque vive en el reino de lo transitorio, la conciencia desventurada conforma un enlace entre los dos extremos: "Ella misma es este contacto; es la unidad del pensamiento puro y de la singularidad".[158] Sin embargo, esta unidad sigue siendo desconocida para la conciencia desventurada hasta la etapa final de esta sección: "Pero no es *para ella* [la conciencia desventurada] el que éste su objeto, lo inmutable, que tiene esencialmente para ella la figura de la singularidad, sea *ella misma* y ella misma la singularidad de la conciencia".[159] En la medida en que lo inmutable es un resultado del pensamiento de la conciencia desventurada no tiene, para los observadores filosóficos, existencia externa independiente; sin embargo, la autoconciencia, como todas las verdades en las que cree, tiene fe en la verdadera existencia ontológica de sus objetos de pensamiento. Aquí, sólo continúa el informe de la Noción sujeto-objeto determinado por el sujeto, pero en este momento el sujeto es subjetividad absoluta, es decir, Dios, quien determina toda existencia humana. La autoconciencia simplemente reconoce y acepta las determinaciones divinas.

El problema al tratar de entender la Noción de esta manera es que la relación Dios-hombre representa una forma extrema de la relación amo-esclavo. Dios, como el amo, es pensado para dar el informe completo y último de sujetos y objetos, el cual solamente debe ser aceptado por la autoconciencia. Sin embargo, la conciencia desventurada, como el esclavo, se encuentra en el lado equivocado del dualismo esencial-inesencial, es decir, habita en el mundo humano efímero y no con lo otro eterno. Por eso, este informe debe ser mediado por algún término, de tal modo que la conciencia desventurada pueda tener participación igualmente genuina en la otra esfera. La historia de

158 *PhS*, § 216; *PhG*, 125; *FdelE*, 132.
159 *PhS*, § 216; *PhG*, 125; *FdelE*, 132.

los intentos de mediación entre estos dos elementos desiguales es la historia de la conciencia desventurada. La inutilidad de estos intentos finalmente nos conducirá a una mediación social de la Noción sujeto-objeto.

Los términos de la dialéctica dejan claro el paralelismo entre las secciones "Fuerza y entendimiento" y la "Libertad de la autoconciencia", igual que los pasajes paralelos citados a continuación, el primero se ha tomado de la "Fuerza y entendimiento" y el segundo de esta sección de la "Autoconciencia":

> De este algo interior tal y como es aquí de un modo inmediato no se da, evidentemente, conocimiento alguno, pero no porque la razón sea para ello demasiado corta de vista, limitada, o como quiera llamársela, acerca de lo cual aún no sabemos nada, por ahora, pues no hemos penetrado tan a fondo; sino por virtud de la simple naturaleza de la cosa misma, a saber: porque en lo *vacío* no se conoce nada o, expresando lo mismo del otro lado, porque se lo determina precisamente como el *más allá* de la conciencia.[160]

> Y así como, de una parte, al tratar de captarse *a sí en la esencia*, sólo capta la propia realidad desdoblada, no puede tampoco, de otra parte, captar lo otro como *singular* o como *real*. No se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser *un más allá*, un ser tal que no puede ser encontrado.[161]

Como hemos visto desde nuestro análisis de la "Fuerza y entendimiento", la fuerza detrás de la escena o el mundo suprasensible es incapaz de ser concebida o determinada simplemente porque es postulada por la conciencia como lo más allá de la conciencia que causa las apariencias. De igual manera, en el nivel superior de la autoconciencia ocurre la misma dialéctica. Lo inmutable o Dios no puede encontrase simplemente porque se conciba como algo más allá de la subjetividad finita humana. La dialéctica de la causa en un primer momento se llevó a cabo en el nivel de los objetos con una causa como una cosa, es decir, una fuerza concebida por la conciencia como lo otro y lo más allá, y ahora se juega lo mismo de nuevo en el nivel de la autoconciencia, con sujetos autoconscientes. Lo otro es esta vez una autoconciencia personificada, postulada como un "más allá" de la autoconciencia y que está por encima y en contra del sujeto humano individual. Este pasaje ayuda a hacer más claro el paralelismo dialéctico.

160 *PhS*, § 146; *PhG*, 89; *FdelE*, 90.
161 *PhS*, § 217; *PhG*, 126; *FdelE*, 133.

Los términos de este dualismo, lo inmutable (Dios) y lo cambiable (hombre), pasan por tres pasos, las cuales Hegel caracteriza como sigue:

> El movimiento mediante el cual la conciencia no esencial tiende a alcanzar este ser uno es él mismo un movimiento *triple*, a tono con la triple actitud que habrá de adoptar ante su más allá configurado: de una parte, como *conciencia pura*; de otra parte, como *esencia singular* que se comporta hacia la *realidad* como deseo y como trabajo y, en tercer lugar, como conciencia de su *ser para sí*.[162]

Al final, la autoconciencia reconoce la verdad de la comunidad religiosa que es determinada mutuamente y validada por los miembros de la congregación, y así se percata de la necesidad de un informe de la esfera social en la determinación de la Noción sujeto-objeto. Dios corresponde al reino del pensamiento puro y las verdades en él; esto lo vimos antes en el reino suprasensible de las fuerzas ocultas en la "Fuerza y entendimiento".[163]

En la primera etapa (§§ 215-217), la conciencia concibe lo inmutable en su forma intrascendente. Inicialmente, Dios o lo inmutable aparece como un más allá que el creyente trata de alcanzar. Aquí, la conciencia está terriblemente dividida y esta división requiere una reconciliación por medio de una unificación de la conciencia desventurada con lo inmutable en su forma abstracta. El sufrimiento del creyente está en su pináculo, ya que la conciencia desventurada está en una distinción infinita de Dios: "Es así como se da el movimiento interior del ánimo *puro*, que se siente a sí mismo, pero *se siente* dolorosamente como desdoblamiento".[164] La relación con lo inmutable, debido a la división entre la conciencia desventurada y lo inmutable, es primariamente emocional, caracterizada a menudo con la expresión "este puro sentir interior" y no conceptual: "No cabe duda de que este puro sentir interior infinito encontrará su objeto, pero éste no se presentará como un objeto conceptual".[165]

162 *PhS*, § 214; *PhG*, 124; *FdelE*, 131.

163 A pesar de que nuestras interpretaciones difieren un poco, Bonsiepen también señala el paralelismo entre la "Conciencia infeliz" y "Fuerza y Entendimiento": "La oposición entre el mundo sensible y el suprasensible, entre el aquí y el más allá en el capítulo de 'Fuerza y Entendimiento' corresponde a la relación entre el individuo y lo inmutable". Wolfgang Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels. Hegel-Studien*, Beiheft 16 (Bonn: Bouvier, 1977), 160

164 *PhS*, § 217; *PhG*, 125; *FdelE*, 132.

165 *PhS*, § 217; *PhG*, 125; *FdelE*, 132.

Esta división conduce a un intento de reconciliación entre los dos extremos. Lo inmutable como universal se convierte algo individual o particular, a saber, Cristo. Dios se digna permitir que Su Hijo se convierta en un ser real, individual e histórico para redimir al hombre. Esto le da al mundo un nuevo significado y parece hacer del mundo humano insustancial algo esencial. El hombre tendría que ser capaz de conseguir esta encarnación particular del universal y jugar un papel significativo en el informe de la determinación del sujeto y el objeto, sin embargo, todavía somos incapaces de llegar a Dios: "Buscado como singular, no es una singularidad *universal* pensada, no es *concepto,* sino un *singular* como objeto o algo *real;* objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente por ello, solamente un objeto que ya ha desaparecido".[166] Cristo no es un objeto de los sentidos para nosotros, sino más bien algo que podemos sólo imaginar en el reino del pensamiento. El intento de cerrar la brecha trascendente entre hombre y Dios con Cristo fracasa, ya que una brecha espaciotemporal se crea en su lugar. Nosotros estamos separados históricamente de Cristo y espacialmente de Jerusalén. La conciencia desventurada permanece separada de Dios y todavía no es pensada como si jugara un papel en el informe de la determinación de la Noción sujeto-objeto. El creyente intenta localizar su esencia en lo inmutable pero es condenado al fracaso, porque nunca es posible localizar lo inmutable.[167] La conciencia desventurada queda sin la reconciliación que originalmente buscó. El punto es que la conciencia desventurada no juega un papel en el informe de la Noción sujeto-objeto y, de acuerdo al informe del otro, la conciencia desventurada habita un mundo que es inesencial e insustancial.

En la segunda etapa (§§ 218-222), la conciencia desventurada intenta una nueva estrategia para dar significado a su vida y conseguir lo inmutable. El creyente debe satisfacerse con vivir una vida cristiana al imitar la vida y obra de Cristo. De la misma manera que el esclavo alcanza cierta independencia al verse a sí mismo en los productos de su trabajo, así también el creyente, a través de los actos cristianos, espera llegar a ser uno con lo inmutable. A falta del ser físico de Cristo en el mundo, el creyente debe imitar sus acciones para asociarse con lo divino: "En este retorno a sí mismo deviene para nosotros su *segunda actitud*, la actitud del deseo y el trabajo, que confiere a la conciencia la certeza interior de sí misma, certeza que ha adquirido para nosotros, y se la

166 *PhS*, § 217; *PhG*, 126; *FdelE*, 133.

167 *PhS*, § 217; *PhG*, 126; *FdelE*, 133: "No se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser *un más allá*" (citado más arriba).

confiere mediante la superación y el goce de la esencia ajena".[168] Aquí, Hegel señala el comienzo de la segunda etapa al mencionar la "segunda actitud". Vemos que emplea otra vez los términos clave de "deseo" y "trabajo" de la dialéctica amo-esclavo. La certeza interna indica una superación del dualismo de lo inmutable y lo cambiable la cual se produce en el creyente a través de los actos cristianos.

La conciencia desventurada no encuentra satisfacción en su trabajo, ya que no se lo atribuye a sí misma sino más bien a lo inmutable: "Por tanto, en vez de retornar a sí desde su acción y de haberse probado a sí por sí misma, lo que hace es reflejar este movimiento de la acción en el otro extremo, que se presenta de este modo como puro universal, como potencia absoluta de que arranca el movimiento hacia todos lados".[169] El creyente, en su humilde renuncia, desea atribuir todos sus trabajos y actividades a Dios, puesto que son el resultado de la gracia de Dios y le fueron dados como un don libre al hombre. Por lo tanto, una unidad aparente es alcanzada a través de una renuncia recíproca: "La conciencia inmutable *renuncia* a su figura y la *abandona* y [...] la conciencia individual [...] *niega* la satisfacción de la conciencia de su *independencia* y transfiere de sí al más allá la esencia de su acción".[170] Esta unidad se rompe porque el individuo nunca puede librarse completamente de su organismo personal. "La conciencia, aunque renuncie *a la apariencia* de la satisfacción de su sentimiento de sí misma, adquiere, sin embargo, la *real* satisfacción de este sentimiento, ya que ella *ha sido* deseo, trabajo y goce; como conciencia ha *querido*, ha *hecho* y ha *gozado*".[171] La conciencia desventurada no puede al mismo tiempo purgarse de su propio organismo y alcanzar una relación no contradictoria con el trabajo. Aunque la conciencia desventurada entiende sus habilidades y logros sólo como un don de Dios y no de su propia obra, no obstante, no puede evitar el hecho de que fue ella quien llevó a cabo el acto y ha alcanzado satisfacción por esto. La contradicción es más clara en el acto de dar las gracias: "Y su *gratitud*, con la que reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, es también su *propia* acción, que contrarresta la del otro extremo y opone al beneficio que se abandona una acción *igual*".[172] Al dar gracias, la conciencia desventurada reconoce implícitamente que está en posesión de una habilidad o talento

168 *PhS*, § 218; *PhG*, 126; *FdelE*, 133.
169 *PhS*, § 221; *PhG*, 128; *FdelE*, 134-135.
170 *PhS*, § 222; *PhG*, 128; *FdelE*, 135.
171 *PhS*, § 222; *PhG*, 128; *FdelE.*, 135.
172 *PhS*, § 222; *PhG*, 128; *FdelE.*, 135.

que es digno de agradecimiento. Esto, entonces, implica que la conciencia desventurada no es enteramente inesencial e indigna como ha supuesto. Además, la misma acción de dar gracias ineluctablemente confirma el organismo de la conciencia desventurada, puesto que el acto de dar gracias no puede ser atribuido a Dios. Al final, el creyente debe aceptar que incluso su acto más humilde —dar las gracias— es suyo, en tanto que lo inmutable no da gracias a sí mismo.

Finalmente, la conciencia desventurada alcanza la tercera etapa (§§ 223-230). La iglesia emerge como la mediación entre la conciencia inmutable y la conciencia inesencial. Hegel escribe:

> Esta relación mediata es, por tanto, un silogismo en el que la singularidad, que empieza fijándose como opuesta al *en sí*, sólo se halla en conexión con este otro extremo por medio de un tercer término. A través de este término medio, es para la conciencia inesencial el extremo de la conciencia inmutable [...] Este término medio es él mismo una esencia consciente, ya que es una acción que sirve de mediadora a la conciencia como tal.[173]

El mediador, para Hegel, es el sacerdote, quien (en la tradición católica) conforma la unión entre Dios y el creyente común. Sólo con la intersección del sacerdote y la iglesia, institución que él representa, puede superar la conciencia desventurada su dualismo. Se cree que el mediador tiene acceso directo a ambos momentos y representa el momento de la unidad. El creyente es capaz de encontrar reconciliación en la iglesia, en cuanto que ahora puede renunciar a sus acciones y entregar su voluntad a la Iglesia y, por lo tanto, a Dios; y de este modo, a través de sus acciones, el creyente es concretamente identificado con Dios. La conciencia desventurada se mantiene humilde sobre su propia voluntad y sus acciones realizando simplemente los rituales religiosos y actividades requeridas por el sacerdote:

> En él, la conciencia se libera, por tanto, de la acción y el goce como de *lo suyo:* repudia de sí misma como extremo que es *para sí* la esencia de su *voluntad* y arroja sobre el término medio o el servidor la peculiaridad y la libertad de la decisión y, con ello, la *culpa* de lo que hace. Este mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable, sirve como *consejero* acerca de lo que es justo.[174]

173 *PhS*, § 227; *PhG*, 129-130; *FdelE*, 137.
174 *PhS*, § 228; *PhG*, 130; *FdelE*, 137.

Así, la autoconciencia supera la contradicción (en la segunda etapa) de las acciones atribuidas a sí misma, las cuales suponía carentes de sentido e inesenciales. Aquí, la conciencia desventurada no necesita hacerse responsable de sus acciones, puesto que solamente es siervo del sacerdote o la iglesia. Además la conciencia desventurada renuncia a la satisfacción de sus acciones: "También esto [su trabajo y el disfrute] es repudiado de sí misma por ella y, del mismo modo que renuncia a su voluntad, renuncia también a su *realidad* lograda en el trabajo y en el disfrute".[175] La Iglesia, como el término medio: "es la unidad que encierra un saber inmediato de ambos y los relaciona entre sí y la conciencia de su unidad".[176] De este modo, se produce la unidad de lo inmutable y lo inesencial.

Por último, sigue siendo infructuoso este intento de renunciar a su voluntad y hacer contacto con el pensamiento divino a través de la mediación de la Iglesia y sus funcionarios. La Iglesia absorbe al creyente individual en su universalidad, pero sólo en principio y no de hecho. El individuo renuncia a su voluntad, pero no es capaz de reconocerse reflejado en la universalidad de la Iglesia: "La renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal".[177] El individuo sigue alienado de la Iglesia y la voluntad universal que representa. Las acciones del individuo tienen sólo un "significación negativa"[178] en sí mismas. La Iglesia promete la salvación y la liberación del sufrimiento, pero esto siempre debe seguir siendo una promesa, puesto que no se refiere a la vida en la comunidad cristiana presente, sino en un tiempo indeterminado, en el futuro cuando Cristo establezca su reino de los cielos. Hasta entonces, el sufrimiento del creyente seguirá siendo el mismo. Por eso, la conciencia desventurada "solamente *en sí* es su desventura lo inverso, a saber, la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado".[179] De hecho, la conciencia desventurada todavía está alienada de lo divino y con renunciar a su voluntad no obtiene satisfacción. En breve, todo permanece como era para la conciencia desventurada, su alegría y salvación es siempre diferida para el futuro: "Pero, *para ella* misma permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un

175 *PhS*, § 228; *PhG*, 130; *FdelE*, 137.
176 *PhS*, § 231; *PhG*, 132; *FdelE*, 143.
177 *PhS*, § 230; *PhG*, 131; *FdelE*, 138.
178 *PhS*, § 230; *PhG*, 131; *FdelE*, 138.
179 *PhS*, § 230; *PhG*, 131; *FdelE*, 138.

más allá".[180] Todavía hay una separación y una alienación de lo divino. A pesar de este resultado negativo de la tercera fase de la conciencia desventurada, también hay una visión positiva, la cual es alcanzada en la interacción de la conciencia desventurada con la comunidad de la iglesia.

La conciencia desventurada se percata de que debe tener en cuenta el todo social y su propia relación en éste para completar su informe de la Noción sujeto-objeto. La consecuencia importante es que la conciencia desventurada puede renunciar a su voluntad y puede encontrar sentido en sus propias acciones y trabajos, entendiéndolos como la actividad del creyente, es decir vigilia, ayuno, orar, etc. En estas actividades el creyente está unido con Dios a través de la Iglesia, la cual sirve como mediador. De lo que la conciencia desventurada se percata es que las actividades que realiza de este modo no sólo tienen significado arbitrario. Por ejemplo, ellas están vinculadas esencialmente con la vida de la Iglesia. Para que dichas actividades tengan sentido, debe existir en primer lugar la institución de la Iglesia que ellos presuponen. Sin esta institución, dichas actividades sólo tienen un significado arbitrario que cada individuo les asigna. Dichas actividades no son objetivas. Por lo tanto, la conciencia desventurada llega a ver que lo esencial como ser humano está necesariamente vinculado con una comunidad social y una institución humana, ya que sólo a través de estas cosas puede entenderse su actividad como significativa. Las pretensiones de verdad de la conciencia desventurada también deben ser entendidas en un contexto social, ya que es contradictorio pensar dichas pretensiones de verdad como puramente subjetivas. Ahora, la conciencia desventurada se percata de que debe examinar la constitución de la comunidad y su relación con lo individual para arribar a una Noción consistente de sujeto-objeto.

La conciencia desventurada finalmente llega a ver que las determinaciones de Dios no se encuentran en el más allá, sino en el mundo humano y en una institución humana: la Iglesia. La autoconciencia finalmente se percata de que no puede dar cuenta de la determinación del sujeto y objeto con un informe sólo de sí mismo como sujeto o de Dios como sujeto. En cada etapa de la dialéctica, el intento puramente subjetivo de determinar colapsa de algún modo que apunta a la comunidad como un mediador de determinaciones. Para que se cumpla una pretensión de verdad, la autoconciencia debe estar ya en una comunidad social más amplia con instituciones y normas sobre la cual en primer lugar cuenta como una pretensión de verdad. Todo informe

180 *PhS*, § 230; *PhG*, 131; *FdelE*, 139.

de la autoconciencia que se abstrae de la extensa comunidad social es necesariamente incompleto, porque la autoconciencia es esencialmente una criatura social, creada y conformada en un medio ambiente social. Por fin, la autoconciencia se percata de la necesidad de esta mediación y renuncia a su propia subjetividad pura como condición suficiente de una adecuada Noción de sujeto-objeto. Su propia subjetividad es mediada por su participación en instituciones humanas y, así es, configurada y conformada por esta mediación como sus determinaciones. En la experiencia de la servidumbre, la autoconciencia también ha aprendido que una adecuada Noción de sujeto-objeto no es el resultado de cualquier institución, ya que las relaciones humanas en muchas instituciones están basadas en pretensiones de poder y el resultado de la Nioción sujeto-objeto no sería racional. Por lo tanto, el propósito es alcanzar un informe de las interacciones humanas en las que los agentes humanos se reconozcan mutuamente en un ambiente libre de tal manera que una adecuada Noción de sujeto-objeto resulte de su autodeterminación mutua.

Observaciones finales

La concepción de una comunidad de individuos que forman la mediación necesaria constituye el concepto importante para nuestro tema. La idea de que la satisfacción puede ser alcanzada entre un grupo de gente representa una mejora importante sobre la solución de la dialéctica amo-esclavo. Por primera vez, la verdad no está determinada por individuos atómicos y sus deseos, sino por el individuo en una comunidad, entendida como un todo, la cual constituye el contexto en el que se comparten creencias y prácticas. La dialéctica del capítulo la "Autoconciencia" nos ha llevado hasta el final de una teoría trascendental de la verdad en la esfera social, a través de la cual la verdad es determinada por una red de agentes autoconscientes que interactúan mutuamente y participando en prácticas compartidas. En el siguiente capítulo, debemos tratar de comprender cómo el mismo criterio de verdad es desarrollado en el nivel de las comunidades en la "Razón".

Hemos trazado todas las diversas formas que toman aquí en la "Libertad de la autoconciencia", la dialéctica de lo universal y lo particular. En primer lugar, la autoconciencia estoica trató paradójicamente de determinarse como un particular por el medio universal del pensamiento. Esta particularidad desaparece tan pronto como fue reconocido el vacío del pensamiento puro como un criterio. La autoconciencia escéptica trató de determinarse como

un individuo al negar toda otra creencia y opinión individual. Pero por esta misma acción no se queda con ningún "otro" ni compite por los méritos de su punto de vista, lo cual podría servir para contrastar su propia posición y así determinarse. La autoconciencia escéptica se convirtió en una relación simple de autoidentidad sin diferencia. Finalmente, y de manera más evidente, la conciencia desventurada decepcionada con su individualidad empobrecida, desea unirse con lo inmutable y se convierte en una parte de lo universal Lo que hemos examinado son las diversas maneras en que estos intentos fracasaron.

Asimismo, en la "Libertad de la autoconciencia" aparece la inmediatez y mediación, al principio como relación mediada del Estoicismo al ámbito del pensamiento vía el objeto en el que se ve la autoconciencia estoica. Como hemos visto, esto contradice la relación mediada del Estoicismo con su medio ambiente, el cual invariablemente le recuerda a la autoconciencia estoica su facticidad y su relación con el mundo real. En el Escepticismo, la autoconciencia objetó y negó la otra posición que apareció como inmediata pero que podía de otro modo haber servido para mediar su propio informe de objetividad. La conciencia desventurada es infeliz precisamente porque sólo tiene una relación inmediata con el mundo inesencial mientras desea una relación inmediata con lo inmutable. Finalmente, la conciencia desventurada consigue al menos una relación mediada con lo inmutable a través del sacerdote y la Iglesia, designados apropiadamente como "el mediador".

El esquema general del capítulo de la "Autoconciencia" corresponde al de la "Conciencia". En primer lugar, en el capítulo de la "Conciencia", la Noción general es que hay objetos independientes que son verdaderos y determinados en y por ellos mismos aparte de los sujetos humanos. Así, las tres categorías —ser, uno y múltiple, causa y consecuencia— son introducidas y aplicadas una después de otra en la esfera de los objetos. Esto, entonces, produce las variadas Nociones que aparecen en aquel capítulo. Dadas las contradicciones producidas por estos diversos modelos, la conciencia natural es forzada a dejar sus presuposiciones básicas de que hay objetos individuales autodeterminados. En este punto, el sujeto autoconsciente es considerado la verdad y lo real, ya que es lo que cree que determina la objetividad. Así, en la "Autoconciencia", las mismas categorías son aplicadas en la esfera de los sujetos, y en esto consiste el paralelismo. La tabla 5.1 representa el camino recorrido hasta ahora. El fracaso de la "Autoconciencia" para producir una Noción consistente demanda una vez más que la conciencia deje sus premisas básicas de que el sujeto autoconsciente particular, atómico, aislado determina la objetividad. Ahora, nuevos elementos deben introducirse para configurar

la autoconciencia individual y sus determinaciones. Estos nuevos elementos proporcionan nuevos materiales y una cantidad de contextos nuevos para los cuales las categorías pueden una vez más ser aplicadas. Este paralelismo de categorías continuará en el próximo capítulo y nos permitirá establecer la unidad sistemática del texto de Hegel.

TABLA 5.1

Categorías	*Ser*	*Uno y Muchos*	*Fundamento y Consecuencia*
"Autoconciencia"	"La verdad de la certeza de sí mismo" Autoconciencia	"Señorío y servidumbre" Amo y esclavo	"Libertad de la autoconciencia" Pensamiento puro, pensamiento como negación, lo inmutable
"Conciencia"	"La certeza sensible" El esto	"La percepción" El uno y el también	"La fuerza y el entendimiento" Fuerza, El mundo suprasensible, La ley, El mundo invertido

El argumento transcendental de Hegel se ha desarrollado más o menos como sigue: la tarea del capítulo de la "Conciencia" fue dar un informe completo de la determinación de la objetividad con referencia a la esfera del objeto mismo. Sin embargo, esto resultó inadecuado. La esfera del sujeto había que tenerla en cuenta como una presuposición necesaria de la determinación de la objetividad. La tarea del capítulo de la "Autoconciencia" era cumplir la meta original: dar un informe completo de la objetividad, pero esta vez referido a la esfera subjetiva. Esto también resultó inadecuado, ya que el sujeto autoconsciente no es una entidad atómica, aislada, pues más bien está ontológicamente vinculado con otros sujetos autoconscientes. Por consiguiente, un informe de la interacción de un sujeto autoconsciente con otros sujetos autoconscientes debe darse de un modo que demuestre cómo el todo social sirve para configurar la determinación de la objetividad en su interacción con la autoconciencia individual y viceversa. Esto es la tarea del capítulo de la "Razón", que ahora examinaremos.

6

La dialéctica de la razón

Introducción general (§§ 231-239)

El capítulo de la "Razón" de la *Fenomenología* —y particularmente su primera sección, titulada "Razón observante"— es una de las partes menos conocidas y de las menos enseñadas de todo el libro. Las razones son variadas. En primer lugar, sorprende lo desproporcionadamente largo de este capítulo en comparación con los dos capítulos previos, lo cual hace complicada su exposición cuidadosa en el salón de clases o en una discusión escrita. Por eso, no resulta extraño que muchos comentaristas sólo le dediquen un breve análisis y sólo para pasar a lo siguiente.[1] A primera vista, el tamaño del capítulo de la "Razón" parece ser desmesuradamente largo. En la traducción de Miller, los capítulos de la "Conciencia" y la "Autoconciencia" *juntos* corresponden a ochenta páginas, mientras que el capítulo de la "Razón" suma 125 páginas. Esta aparente desproporción, aunada a la incierta organización y propósito[2] de la "Razón" en relación con el resto de los capítulos de la *Fenomenología*, ha motivado que los estudiosos se cuestionen la unidad temática y estructural de toda la obra. De hecho, el capítulo de la "Razón" es el lugar del texto donde Hegel decía que había perdido el control sobre su creación y se convirtió en

1 Resulta particularmente problemático el manejo superficial del capítulo de la "Razón", en el libro de John Findlay *Hegel: A Re-examination*, 101-113; Pierre-Jean Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la* Phénomenoloménologie de l'espirit *de Hegel* (Paris: Aubier 1968), 95-108; y Charles Taylor, *Hegel*, 161-170.

2 Ver, por ejemplo, Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 213-14; Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's* Phenomenology of Spirit (New York: Fordham University Press, 1982), 125 y ss.; Labarrière, *Structures et mouvement dialectique*, 26.

algo sin unidad. Como un escritor expresó de este capítulo: Hegel "se dejó llevar por completo".[3] Por estas razones, es más difícil defender aquí el sistema orgánico de Hegel.

La segunda razón de la oscuridad de este capítulo tiene que ver con su tema extremadamente heterogéneo. La larga sección primera de la "Razón", la cual tiene el título de la "Razón observante", expone la filosofía de la naturaleza de Hegel en la *Fenomenología* (lo cual corresponde a su tratamiento de la ciencia en la segunda parte de la *Enciclopedia*). Después de esta tediosa discusión de la teoría de la ciencia, Hegel trata una cantidad de relaciones diferentes del individuo con los otros y la comunidad en "El placer y la necesidad" y "La ley del corazón y el desvarío de la infatuación", etc. Finalmente, parece analizar una posición que corresponde aproximadamente a la teoría ética de Kant en la "Razón como legisladora" y la "Razón que examina leyes". En comparación con los capítulos examinados hasta el momento, donde las discusiones han sido bastante continuas, el capítulo de la "Razón", con estas mezclas extrañas de ciencia natural, ética y análisis social, parece extraordinariamente heterogéneo y difícil de tratar bajo un único tema o argumento.

En mi tratamiento de este capítulo, pretendo mostrar cómo las categorías metafísicas originales que hemos examinado hasta ahora son interpretadas una vez más en términos de relaciones y formas sociales, esta vez en un nivel más alto que en la "Autoconciencia". Esta relación social aparecerá llevando a cabo un papel en el desarrollo de la Noción sujeto-objeto de la misma manera que se hizo con los conceptos metafísicos puramente objetivos (en la esfera del objeto) en la "Conciencia" y los conceptos subjetivos (en la esfera del sujeto) en la "Autoconciencia". Específicamente, el capítulo de la "Razón" representa el intento de la conciencia natural de tomar en cuenta el papel de las instituciones humanas y la vida social en la creación colectiva de criterios epistémicos y éticos de evaluación mutuamente satisfactorios. Quizás una revisión rápida del capítulo de la "Razón" ponga el proyecto en perspectiva. El resultado del capítulo de la "Conciencia" fue que la Noción sujeto-objeto no puede ser predeterminada por la esfera del objeto, sino que la conciencia misma cumple un papel crucial en sus determinaciones. El resultado del capítulo de la "Autoconciencia" fue que la Noción no es desarrollada satisfactoriamente con un informe del sujeto abstracto (el individuo solo), sino

3 Walter Kaufman, "Hegel's Conception of Phenomenology", en *Phenomenology and Philosophical Understanding*, ed. Edo Pivcevic (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 219.

que las determinaciones del sujeto deben ser mediadas socialmente por otros sujetos autoconscientes en el contexto de una comunidad más amplia para que las determinaciones de la autoconciencia sean verdaderas y válidas. La "Razón" es la historia de varios informes de la mediación social de la Noción sujeto-objeto. Al final del capítulo de la "Autoconciencia", vimos cómo el intento de la autoconciencia de dar un informe de la Noción sujeto-objeto sólo por medio de sus propias categorías y determinaciones subjetivas colapsa de una manera que indicó la necesidad de tener en cuenta las instituciones sociales y el papel de la comunidad. Nosotros vimos cómo, para la conciencia desventurada, la Iglesia representó precisamente ese informe de la comunidad de la verdad. La conciencia desventurada encontró validadas y objetivadas en la Iglesia sus propias pretensiones de verdad de la misma manera que valida las pretensiones de sus hermanos en la fe. Por lo tanto, una específica Noción sujeto-objeto se encontró conformada en un entorno comunitario que va más allá de las pretensiones arbitrarias del individuo. Ahora, en la "Razón", vamos a examinar las diversas formas de explicar el papel que la comunidad tiene en su relación con el individuo en el desarrollo de la Noción sujeto-objeto.

La conciencia desventurada encuentra al final de la "Autoconciencia" su realización en la comunidad de la Iglesia. Se descubre que la verdad del más allá se encuentra sólo en las práctica y creencia compartidas por la congregación. Esta verdad es mediada socialmente vía la institución de la Iglesia y la comunidad de los creyentes. El individuo se vio reflejado en las prácticas aceptadas socialmente de la comunidad y así se encontró en el mundo. Al comienzo de la "Razón", continúa esta idea de una comunidad que constituye las creencias o la verdad, pero esta vez no en la forma de una comunidad religiosa sino en la forma de una comunidad científica. Para esta perspectiva, la verdad del mundo es simplemente el informe científico del mundo, es decir, lo acordado por una comunidad de investigadores. El observador científico se encuentra reflejado en los objetos de observación, en la medida en que se rijan por las leyes ordinarias que son accesibles a la razón.

Al comienzo del capítulo "Razón", Hegel vuelve a explicar el resultado de la dialéctica de la conciencia desventurada para dejar clara la transición a la "Razón".[4] Él escribe:

4 Desde mi punto de vista, Hyppolite lee esta transición equivocadamente, como una transición verdaderamente histórica: "Más que la *Propedéutica* o la sección fenomenológica de la *Enciclopedia*, la *Fenomenología* de 1807 es realmente una historia concreta de la conciencia humana [...] Hegel prevé la transición de la conciencia desventurada a la Razón como la transición entre la iglesia medieval al Renacimiento y la era moderna" (Hyppolite,

> En el pensamiento captado por ella de que la conciencia *singular* es *en sí* esencia absoluta, la conciencia retorna a sí misma. Para la conciencia desventurada, el *ser en sí* es el *más allá* de sí misma. Pero su movimiento la ha llevado al siguiente resultado: la singularidad, en su desarrollo total, o la singularidad que es *conciencia real*, ha sido puesta como lo *negativo* de sí misma, es decir, como el extremo *objetivo* o ha desgajado de sí su ser para sí, convirtiéndolo en el ser.[5]

La conciencia desventurada postula a Dios y así el ser verdadero y la realidad en un ámbito más allá de este mundo. Para la conciencia desventurada, la "esencia absoluta" era algo de otro mundo que nunca podría ser observado directamente en la esfera mundana. Sin embargo, a través del trabajo del sacerdote y la mediación de la Iglesia, la autoconciencia se da cuenta de que la esencia absoluta está en ella misma como individuo y no en algo más allá de lo efímero. Esta realización llega a través de entender el papel de la Iglesia como institución mediadora entre Dios y el hombre, en la cual la autoconciencia puede darse cuenta o realizarse en el mundo de los objetos e implícitamente en la esfera social externa. El resultado de este movimiento dialéctico de la conciencia desventurada es que "una *conciencia real* [*wirkliches Bewusstsein*], ha sido puesta como la negatividad de sí misma, es decir, como el extremo *objetivo*". El punto clave aquí es lo que Hegel quiere decir con "una conciencia *real*". A lo largo del capítulo de la "Autoconciencia", vimos formas teóricas, abstractas de la autoconciencia. La relación del amo y el esclavo mostró que cada autoconciencia tiene su propia autorelación, pero la relación con otro, entendida como el reconocimiento significativo, fue impedida por la situación de desigualdad. Por eso, la autorelación o autoimagen de cada agente autoconsciente sigue siendo abstracta, ya que no podría actualizarse o realizarse en el mundo a través de la mediación o el reconocimiento de otro. También en el "Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada", la autoimagen del individuo sigue siendo abstracta y separada del mundo real. Sólo al final de la sección, en la "Conciencia desventurada", la autoconciencia se realiza o se da cuenta de sí misma a través de su trabajo por la mediación de la iglesia.

Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, 222-223). Si interpretamos su transición como el momento histórico del paso entre la Edad Media al Renacimiento y a la era moderna, entonces, no tenemos ningún modo de explicar lo que Hegel lleva a cabo en el capítulo del "Espíritu" cuando vuelve al análisis de los mundos griego y romano, el cual, desde la perspectiva de Hyppolite, debería ocurrir antes de la transición de la "Autoconciencia" a la "Razón".

5 *PhS*, § 231; *PhG*, 132; *FdelE*, 143.

A través de su trabajo en este contexto social, la autoconciencia externaliza su propia autoimagen y se postula en el mundo real. Esto es lo que Hegel considera "una conciencia *real*" en el pasaje anterior. La autoconciencia es real ya que puede ser vista y reconocida como un objeto del mundo real en su trabajo, en lugar de seguir siendo una mera idea abstracta como, por ejemplo, en el "Estoicismo". El esclavo en la dialéctica de señorío y servidumbre trata de externalizarse a través del trabajo, pero falta el necesario contexto social igualitario que proporciona el reconocimiento significativo, por eso, se queda siendo un esclavo. Hasta la esfera de la conciencia desventurada, fuimos testigos por primera vez de la verdadera autoexternalización y la primera realización del individuo. La auto-externalización fundamentalmente implica reconocerse a uno mismo en la esfera de los objetos o, como Hegel lo expresa: "Como lo *negativo* de sí misma, es decir, como el extremo *objetivo*". Sólo como algo objetivo en el mundo real puede la voluntad abstracta de un sujeto autoconsciente convertirse en un objeto posible de reconocimiento por otro agente autoconciente.[6] Anteriormente, la esfera objetiva fue algo externo y otro, lo cual se encontraba en oposición y contradicción al agente autoconciente. Esto era algo negado y destruido como, por ejemplo, en "La verdad de la certeza de sí mismo". Ahora, puesto que la autoconciencia se ha dado cuenta de sí misma a través del proceso de externalización, ve el mundo externo de objetos y se reconoce en él. Hegel escribe que la autoconciencia "ha devenido también para la conciencia su *unidad* con este universal".[7] La autoconciencia como un individuo, al reconocerse en el reino de los objetos, está unida con aquella esfera universal y, así, supera su propia subjetividad al hacer posible el reconocimiento intersubjetivo y la interacción en el proceso de la producción de pretensiones de verdad.

Con esta externalización que aparece en esta transición crucial a la "Razón", la autoconciencia se reconcilia con la realidad externa y esta reconciliación aparece en la forma de una unidad sujeto-objeto. Ésta es precisamente la unidad de sujeto y objeto que es característica de la "Razón". Hegel describe esto como sigue:

> Por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser otro se trueca en una actitud positiva. Hasta ahora, sólo le preocupaban su independencia y su libertad, para salvarse y mantenerse para sí misma a costa

6 Véase *PR*, §41; *RP*, 94-95.
7 *PhS*, § 231; *PhG*, 132; *FdelE*, 143.

> del *mundo* o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero, como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo.[8]

La separación sujeto-objeto que ha dominado la dialéctica hasta ahora está superada en un sentido con la "Razón". Como Hegel nos dice en este pasaje, el objeto no es un otro independiente, como fue en el capítulo de la "Conciencia", y no es algo amenazante que tenga que ser negado, como en el capítulo de la "Autoconciencia"; ahora, el otro o el mundo de objetos es simplemente una reflexión del sujeto autoconsciente. Esto implica que la autoconciencia hace las paces con el mundo externo al declararse idéntica a él. Con la afirmación de que el mundo es meramente una autoreflexión de la autoconciencia misma, Hegel quiere decir —en el nivel de la "Razón observante" que estamos a punto de examinar— que el mundo se concibe como algo que es inteligible a través de la teoría científica. La teoría de las ciencias, tanto de la naturaleza y la sociedad, es evidentemente abstracta y opera en el nivel del pensamiento y así cae del lado del sujeto; sin embargo, esta teoría también cree representar el mundo externo con precisión y, por lo tanto, es espejo o refleja el mundo en sí mismo. Puesto que la autoconciencia se asocia con el pensamiento y la teoría científica encuentra evidencia en el mundo, se ve reflejada en el mundo, en la medida en que puede reconocer la ley que rige los fenómenos en el orden natural. Entonces, la tarea de la teoría científica es buscar lo racional en la naturaleza, ya que precisamente este aspecto de la naturaleza representa su verdad y puede ser comprendido por el intelecto humano. El mundo externo no es negado como antes en la "Autoconciencia", porque ya no es nada extraño o amenazante. Así, la "Razón" es el punto de vista donde la autoconciencia se ve como toda la realidad, en el sentido de que reconoce las estructuras fundamentales del pensamiento, aquí entendidas como las leyes y los principios de las teorías científicas, en el mundo externo. Ésta es la posición que Hegel refiere como "idealismo".[9] Como los parágrafos de esta

8 *PhS*, § 232; *PhG*, 132; *FdelE*, 143.

9 Véase Findlay, *Hegel*, 101-102 ; Lauer, *A Reading of Hegel's* Phenomenology of Spirit, 127-131; Hyppolite, *Genesis and Structure*, 225 y ss.; Eugen Fink, *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der* Phänomenologie des Geistes (Frankfurt: Klostermann, 1977), 214 y ss.

sección introductoria atestiguan, Hegel tiene en mente, al menos en alguna medida, el idealismo de Fichte.[10]

Como era de esperar, puede verse un paralelismo con el capitulo precedente en lo que respecta a la relación de la Razón con su objeto.[11] El tema es la *certeza* de la Razón y ésta es la clave para nuestra comparación con la "Conciencia" y la "Autoconciencia". En la primera sección del capítulo de la "Conciencia", la conciencia natural pensó que tenía certeza sensible, es decir, pensó que lo inmediatamente dado como un "Esto" sin propiedades era verdad y, así, era el objeto de la certeza. En la primera sección del capítulo de la "Autoconciencia", hemos visto surgir un nuevo tipo de certeza, es decir, la verdad de la certeza de *sí mismo*. Aquí la conciencia natural, después de darse cuenta de que juega el papel crucial en el informe de la determinación de la Noción sujeto-objeto, se considera la verdad y la certeza, mientras que cualquier otro que no fuera él mismo se consideraba no-ser y algo inesencial. La categoría del ser pasa del ámbito de lo objetivo al de lo subjetivo entre estos dos capítulos. Aquí, en el capítulo de la "Razón", Hegel explica la relación entre "Conciencia" y "Autoconciencia":

> Aparecerían sucesivamente dos lados, uno en que la esencia o lo verdadero [tenía] para la conciencia la determinabilidad del *ser*, [y] otro [en que] su determinabilidad era el ser solamente *para ella*. Pero ambos lados se reducían a una verdad, la de que lo que *es* o el *en sí* sólo es en cuanto es *para la conciencia* y lo que es *para ella* es también *en sí*.[12]

El primer aspecto mencionado en este pasaje es, por supuesto, la "Conciencia" y el segundo la "Autoconciencia", los cuales confluyen en el tercero, es decir, la "Razón". Ahora, aquí en el nivel de la "Razón", nos ocupamos de la *certeza* de la razón. La certeza de la razón difiere de la certeza de sí en el siguiente sentido: en la certeza de sí el sí mismo, como "yo" individual, es considerado la verdad y lo real, mientras que, en la certeza de la razón, la certeza es de la unión de él mismo con el mundo externo y de lo universal con lo particular. En otras palabras, la autoconciencia está cierta de que se ve reflejada en el orden natural en la forma de las leyes científicas abstractas. Así, en estas leyes

10 Véase *PhS*, § 233; *PhG*, 133; *FdelE*, p. 144: "Yo soy yo".

11 Ver Joseph C. Flay, "The History of Philosophy and the *Phenomenology of Spirit*", en *Hegel and the History of Philosophy: Proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference*, ed. Joseph O'Malley, Keith W. Algozin, Frederic G. Weiss (La Haya: Nijhoff, 1974), 52 y ss.

12 *PhS*, § 233; *PhG*, 133; *FdelE*, 144.

y en el λόγος de la naturaleza se ve objetivado en la esfera externa y de este modo supera la autoimagen abstracta y teorética que deja detrás en el nivel de la autoconciencia. En la medida en que la autoconciencia se da cuenta de sí misma y objetiva su voluntad en el mundo externo, supera su subjetividad. Ahora se convierte en algo objetivo y como tal se convierte en un objeto posible de reconocimiento y validación. Por eso, el sujeto de la razón ya no es el "yo" subjetivo abstracto de la autoconciencia, sino un "yo" universal que está en continuidad con el orden natural y que se reconoce en aquel orden. Hegel expresa esto como sigue: "La razón invoca la autoconciencia de cada conciencia".[13] Con respecto a la investigación científica natural, el individuo con sus propias características e idiosincrasia no es lo importante. Un experimento científico debe, en principio, ser capaz de llevarse a cabo por un sujeto universal y en este sentido la ciencia es impersonal. En el nivel de la "Razón", la Noción sujeto-objeto es determinada socialmente por un grupo, cuyos miembros son parte de un gran todo social, mientras que en la "Autoconciencia" es precisamente el individuo aislado quien determina la verdad.

Además de estas propuestas sobre la necesidad de trabajar a través de las formas dialécticas de la conciencia y la autoconciencia, Hegel da un explicación clara del modo en el que la siguiente sección, la "Razón observante", está de acuerdo con lo alcanzado antes y será indirectamente de gran ayuda en el intento de reconstruir la unidad sistemática de la obra como un todo. Él escribe: "Por cuanto que la razón es toda realidad en la significación de lo *mío* abstracto y lo *otro* es para este mío algo *ajeno indiferente*, tenemos que en ello se pone precisamente aquel saber de la razón de un otro que se nos había presentado ya como el *suponer*, el *percibir* y como el *entendimiento* que aprehendía lo supuesto y lo percibido".[14] Aquí, Hegel señala que los momentos de la dialéctica que hemos examinado desde el capítulo de la "Conciencia", es decir, "La certeza sensible", "La percepción" y "Fuerza y entendimiento", serán repetidos en un nivel superior, esto es, en el nivel de la "Razón". Así, la sección de la "Razón observante" corresponderá en su totalidad con el capítulo de la "Conciencia", mientras que sus tres secciones corresponderán a las secciones particulares de la "Conciencia".[15] Usando esto como una guía, nos quedamos con el siguiente paralelismo:

13 *PhS*, § 234; *PhG*, 134; *FdelE*, 145

14 *PhS*, § 238; *PhG*, 136; *FdelE*, 145-146.

15 Véase Findlay, *Hegel*, 102: "El manejo que Hegel hace de la observación retraza en mayor medida el avance que ya había cubierto con su estudio previo en la certeza sensible, la percepción y el entendimiento científico". Ver también Taylor, *Hegel*, 162.

Conciencia	*Razon observante*
1. La certeza sensible	1. Observación de la naturaleza
2. La percepción	2. La observación de la autoconciencia en su pureza y en su relación con la realidad externa
3. Fuerza y entendimiento	3. Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata.

No quiero insistir en este estricto paralelismo, ya que, como veremos, hay una cierta superposición y combinación de algunos temas de las distintas secciones. Sin embargo, el paralelismo general entre "Conciencia" y "Razón observante" no es problemático, dada la evidencia disponible. En el curso de nuestro análisis, debemos tratar de conseguir más claridad sobre el paralelismo existente y en qué difieren las secciones correspondientes.

Una nueva mirada al índice confirmaría esta estructura paralela. Hegel revisó su índice después de que la *Fenomenología* estaba terminada. Puedo tomar la segunda versión de Hegel para considerar su opinión acerca de la estructura del texto y, en mi opinión, esta segunda versión cuadra con el curso argumentativo de la obra. A continuación, presentaré esta segunda versión del índice para considerar cómo el capítulo de la "Razón" se ajusta con los dos capítulos que ya examinamos.

El segundo esquema

A. Conciencia
B. Autoconciencia
C. (AA.) Razón
   A. Razón observante
   B. La realización de la autoconciencia racional por sí misma
   C. La individualidad que es para sí real (reell) en y para sí misma

   (BB.) El espíritu
   A. El espíritu Verdadero, la eticidad
   B. El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura
   C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad

   (CC.) La religión
   A. Religión natural
   B. La religión del arte
   C. La religión revelada

   (DD.) El saber absoluto

La clave aquí es que las letras únicas y las dobles están superpuestas para indicar la estructura del texto. En mí opinión, se apoya en el texto internamente en virtud de la correspondencia entre los argumentos y los capítulos; las letras únicas y dobles tienen por objeto indicar los paralelismos entre las distintas partes del texto. La "Conciencia" y la "Autoconciencia" están destinadas a formar unidades independientes que se construyen una sobre otra (el A y el B). Luego viene la "Razón", la cual también forma una unidad independiente (la C), pero aquí algo es diferente. Mediante la inserción de la AA frente al capítulo de la "Razón", Hegel quiere indicar que la dialéctica en este punto vuelve a la posición original (representada por A) y se desarrolla a través de las mismas formas de conciencia, pero en diferente nivel. Esto es precisamente lo que el pasaje citado arriba indica, es decir, que el capítulo de la "Conciencia" corresponde a la primera sección del capítulo de la "Razón". Del mismo modo, "El espíritu" y "La religión", las cuales son representadas con una letra doble (BB y CC), que muestran así su paralelismo con la "Razón", vuelven al principio del ciclo y se desarrollan a través de cada una de las figuras bajo su propio aspecto. Esto nos da una clave importante de la arquitectónica de la obra como un todo, lo cual tendríamos que tratar de probar en el curso de nuestro análisis con respecto a otras propuestas de Hegel sobre la estructura y el plan de la obra, así como el desarrollo interno del argumento mismo. Como veremos más adelante, esta hipótesis es expresamente apoyada por el comentario de Hegel[16] de que con la "Razón" regresamos de la autoconciencia a la conciencia.

Cuando se ve bajo esta luz, la aparente desproporción del capítulo de la "Razón" adquiere sentido. Este capítulo debe ser más largo que la "Conciencia" y la "Autoconciencia", ya que se pretende desarrollar a través del mismo material que se encuentra allí e incluso añade una tercera sección que supuestamente completa la secuencia. Cuando vemos que la "Conciencia" supuestamente corresponde a la "Razón Observante" y no al capítulo completo de la "Razón", entonces, la disparidad de extensión llega a ser nominal. La primera, en la traducción inglesa, consiste de cincuenta y cinco páginas, mientras que la última tiene sesenta y cinco, una diferencia apenas significativa. La segunda sección de la "Razón", la cual corresponde al capítulo de la "Autoconciencia", es de hecho más corta que su correspondiente. Con esta estructura en mente, estamos ahora preparados para volver a nuestro análisis de las distintas secciones de la "Razón observante".

16 *PhS*, § 238; *PhG*, 136; *FdelE*, 145-146.

A.
La repetición de la "Conciencia": razón observante (§§ 240-246)

Introducción general (§§ 240-243)

Como fue mencionado antes, la sección titulada "Razón observante" es probablemente la menos conocida del libro, aunque es muy importante por diferentes razones.[17] La extensión de esta sección es suficiente para intimidar a la mayoría de los estudiantes; pero incluso su contenido desalienta a los lectores entusiastas. En esta sección, Hegel analiza la comprensión científica del mundo y, como es natural, se basa en la teoría científica de su época. La lejanía de las teorías científicas que discute ha dado lugar a que un comentarista dijera que "ésta es la sección más extraña de la *Fenomenología*".[18] Para cualquiera que no sea historiador de la ciencia, esta larga sección es muy difícil de entender. Esta sección de la *Fenomenología* es relativamente desconocida por la misma razón que lo es el segundo libro de la *Enciclopedia —La filosofía de la naturaleza—*, a saber, porque ambas tratan teorías científicas obsoletas las cuales generalmente son inaccesibles para los lectores modernos. Por otra parte, en esta sección, Hegel se basa principalmente en la *Filosofía de la naturaleza* de Schelling, a la cual está reaccionando y en parte repitiendo. Puesto que la filosofía de Schelling es para la mayoría de los estudiantes modernos totalmente desconocida, de todas las secciones, ésta es la más difícil.

La tesis esbozada antes, de que la "Razón observante" corresponde al movimiento fenomenológico del capítulo de la "Conciencia" y de algún modo lo repite, se confirma en esta breve discusión introductoria de Hegel a esta sección. De la "Razón observante" escribe: "La categoría, que es la unidad *inmediata* del *ser* y de lo *suyo*, tiene necesariamente que recorrer ambas formas".[19] Hegel nos dice explícitamente en este pasaje que la dialéctica que estamos a punto de "volver" a examinar o volver al nivel de "La certeza sensible" (es decir, el "sentido") y "La percepción" (es decir, el "observar"). Está claro que ya atravesamos precisamente este terreno dialéctico y, por eso, no podemos esperar que la dialéctica simplemente vuelva al comienzo y empiece de nuevo. ¿Qué quiere decir, entonces, Hegel con esta afirmación

17 De igual modo lo señala la discusión de David Lamb, "Observation of Organic Nature (A)", en *Hegel: From Foundation to System* (La Haya: Nijhoff, 1980), 111.

18 Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 401.

19 *PhS*, § 240; *PhG*, 137; *FdelE*, 206. Ver también *PhS*, § 344; *PhG*, 191; *FdelE*, 198-199.

de que volveremos a "La certeza sensible"? ¿En qué aspecto volvemos y en qué aspecto nos quedamos aquí en un nivel conceptual diferente en la "Razón"? Yo argumentaré que el paralelismo y la continuidad en esta sección se encuentran en las categorías comunes que son usadas para determinar la Noción sujeto-objeto en los niveles diferentes. Específicamente, la dialéctica pasará otra vez a través de la misma secuencia de categorías y en esto podemos ver que la dialéctica vuelve al comienzo de forma paralela a estos momentos en el nivel superior en la "Razón". En el pasaje citado antes, Hegel menciona explícitamente la categoría del "ser" con la que comenzamos la sección de "La certeza sensible". Pero, como aclara, el ser no es concebido aquí en la "Razón" como algo externo e independiente de la conciencia como antes. Ahora, en la primera sección de la "Razón observante", el ser se reinterpreta como estructura científica del orden natural que refleja el pensamiento de la autoconciencia y, así, a la autoconciencia misma. Ésta es la clave para el juego de palabras que Hegel usa en este pasaje. La palabra alemana *Sein* significa "ser" y, por raro que parezca, es similar al adjetivo posesivo usado aquí en su forma sustantiva (*Seinen*). Hegel usa este juego de palabras para enfatizar el hecho de que el ser, en el nivel de la "Razón", no es lo otro independiente sino algo que pertenece a la autoconciencia misma o en lo que la autoconciencia se ve a sí misma. Por eso, hay una unidad de sujeto y objeto (capturada por el juego de palabras) que no existía en la etapa de la conciencia. Esto es precisamente lo que distingue el nivel de la "Conciencia" del nivel de la "Razón observante". Hegel continua: "Anteriormente, sólo le había *acaecido* percibir y *experimentar* algo en la cosa, pero, al llegar aquí, ella misma dispone las observaciones y la experiencia".[20] En el capítulo de la "Conciencia", la conciencia natural consideró que la verdad se encontraba en el mundo objetivo externo. Este mundo era recibido pasivamente por la conciencia, quien nada agregaba a él. Aquí, por otra parte, el sujeto autoconsciente tiene un papel activo al examinar el orden natural. En la "Razón observante", la conciencia examina y observa la naturaleza de acuerdo con el método científico y de este modo llega a reconocerse a sí misma en el orden natural.

En este pequeño párrafo anterior a la sección de la "Observación de la Naturaleza", Hegel esboza con algún detalle la Noción general de la sección "Razón observante". Él toma aquí la Noción de estas tres secciones juntas y, posteriormente, las distingue bajo los conceptos individuales o formas de la Noción con más detalles en sus secciones respectivas. En principio, hay una

20 *PhS*, § 240; *PhG*, 137; *FdelE*, 148.

única Noción que es tratada en estas tres secciones, a saber, que la observación científica y la teoría pueden determinar la verdad. Como vimos antes, hay, en principio, de manera similar, una única Noción en el capítulo de la "Conciencia" —que los objetos externos son independientes y determinados en sí mismos—. Así, no sorprende que Hegel bosqueje esta Noción general aquí, antes de la sección individual en cuestión, y que posteriormente explique las variantes de la misma en los casos individuales.[21]

En este nivel, la suposición de la autoconciencia consiste en que el mundo es un cosmos, es decir, que es gobernado por reglas y se ajusta a modelos universales. En breve, el mundo es racional y, por lo tanto, comprensible. Por eso, puede ser explorado y examinado con las herramientas de las ciencias naturales. Las teorías científicas ordenan la diversidad de fenómenos bajo las estructuras comprensibles por la razón. En el mundo de la teoría científica y la ley se reconoce la estructura de la naturaleza y en la naturaleza se reconoce el vestigio de la autoconciencia racional, la cual es capaz de encontrar el orden en el caos del mundo natural: "Por tanto, la razón tiene ahora un *interés* universal en el mundo porque es la certeza de tener su presencia en él o de que la presencia sea racional. La razón busca su otro, por cuanto sabe que no poseerá en él otra cosa que a sí misma".[22] Al ver al otro, es decir, el mundo de la naturaleza, la autoconciencia simultáneamente se ve a sí misma por ser capaz de reconocer la racionalidad en el orden natural. Como veremos con más detalle, esta posición es más o menos la de Schelling, quien sostiene que la tarea de la ciencia natural es hacer de la naturaleza algo mental (*Vergeistigung*). La idea es que ordena rigurosamente los diversos fenómenos en la naturaleza bajo categorías mentales y construcciones teóricas de tal manera que nada se escapa a formar parte de los procesos o modelos mentales.

Como hemos visto ya, nuevamente la categoría del ser viene a jugar el papel central en este nivel social. La estructura universal de la explicación científica de la naturaleza (supuestamente fundada en la naturaleza) o la explicación comunal de la verdad es reificada y considerada como la verdad. Hegel establece el papel del ser en este nivel como sigue: "Es la primera *positividad* que la autoconciencia es *en sí misma, para sí* y yo, por tanto, solamente la *pura esencialidad* de lo que es o la *categoría* de lo simple. La *categoría*, que tenía fuera de este caso la significación de ser la esencialidad de lo que es [...] pasa a ser ahora *esencialidad* o *unidad* simple de lo que es solamente como

21 *PhS*, § 243; *PhG*, 138; *FdelE*, 150.
22 *PhS*, § 240; *PhG*, 137; *FdelE*, 149.

realidad pensante".[23] El ser está unido a la "realidad pensante", es decir, la explicación científica generada por la comunidad de observadores racionales. El todo social en la forma de una comunidad de científicos ahora cree que desempeña el papel clave en la determinación de la Noción sujeto-objeto. En otras palabras, en este nivel es el grupo el que establece el criterio para aquello qué se considera como un experimento adecuado o una teoría. El grupo dicta lo que se considera como fiables métodos de investigación y cómo el experimento debe interpretarse. Con la determinación de este criterio, la comunidad determina simultáneamente el dominio del objeto que considera como objetivo y válido. Para el actor fenomenológico, esta explicación científica no es arbitraria o idiosincrásica, sino una explicación verdadera y exacta del mundo. Por lo tanto, el ser que nos ocupa es simultáneamente el ser del lado del sujeto con la observación científica y del lado del objeto con el orden natural. Y con este informe de la objetividad, también se da implícitamente un informe de la subjetividad. Este todo social está compuesto de agentes individuales en su forma universal, es decir, como cualquier observador científico. El individuo es abstraído de su individualidad. Para ser considerado como un científico, primero debe ser de cierto modo socializado. Esta socialización puede ser vista como un proceso tanto de abstracción de su individualidad y como de afiliación con la empresa científica representada por la teoría actualmente exitosa.

Aunque, para estar seguro, la verdad se considerada aquí emitida a partir de los resultados del análisis científico y no existe lo otro independiente, externo, sin embargo, como en la "Autoconciencia", el dualismo sujeto-objeto está todavía en un sentido presente, como Hegel lo apunta con una referencia a Fichte:

> *Yo soy yo*, mi objeto y esencia es yo, y ninguna de aquellas conciencias negará esta verdad ante aquella. Pero, al fundamentarla sobre esta invocación, la razón sanciona la verdad de la otra certeza, a saber, la de que *hay otro para mí*, la de que un otro que yo es para mí objeto y esencia o de que en cuanto soy yo mi objeto y mi esencia sólo lo soy al replegarme de lo otro en general y ponerme *junto a* ello como una realidad.[24]

23 *PhS*, § 235; *PhG*, p. 134; *FdelE.*, p. 145.
24 *PhS*, § 234; *PhG*, 134; *FdelE*, 145.

La afirmación de que el mundo es simplemente la explicación científica del mundo dice que (como es para el "yo" universal como observador científico) tiende a reificar la materia propia de la ciencia y dar algún tipo de existencia independiente. La explicación científica debe dar cuenta de *algo* y este algo es el otro nuevo del pensamiento. Esto no implica necesariamente que la explicación científica corresponda a algo preexistente. Significa que hay algún tipo de materia prima con la que trabaja la ciencia, aunque, para estar seguro, las pretensiones de verdad son verificadas por normas de verificación que son definidas por el grupo científico y, así, este proceso es una empresa predominantemente social. Por lo tanto, la dialéctica, en la primera sección de la "Razón", opera entre la nueva división sujeto-objeto, es decir, la comunidad científica y la materia de su investigación. La "Razón observante" es la historia de las formas diversas que esta materia produce a lo largo de sus varias relaciones con el observador científico.

Finalmente, Hegel señala que la discusión general de la Noción de la "Razón observante" está completa aquí y que ahora es momento de recurrir a las formas individuales de la Noción para probar la consistencia interna: "*La acción* de la razón observante en los momentos de su movimiento, tal como toma la naturaleza, el espíritu y, por último, la relación entre ambos como ser sensible y se busca a sí misma como realidad que es".[25] En este pasaje, no sólo señala Hegel que estamos ahora en el ser con la experiencia de conciencia, sino también nos proporciona las diferencias relevantes en la Noción que será tratada en las secciones individuales de la "Razón observante". En primer lugar, la conciencia observará la "naturaleza", es decir, la "Observación de la naturaleza". Después se observará ella misma o el "espíritu", es decir, "La observación de la autoconciencia en su pureza y en sus relaciones con la realidad externa". Finalmente, combinará estos dos y observará "la relación entre ambos como ser sensible" y esta combinación será tratada en la sección final "Observación de la relación entre la autoconciencia en su realidad inmediata". Con este esbozo, estamos preparados para volver a la primera experiencia dialéctica de la conciencia, representada por la "Observación de la naturaleza".

25 *PhS*, § 243; *PhG*, 138; *FclelE*, 150

1. Observación de la naturaleza: la ciencia natural (§§ 244-297)

En esta primera sección, la "Observación de la naturaleza", Hegel trata las pretensiones de verdad de varias ciencias naturales, por ejemplo, la biología, la anatomía y la física. En la siguiente sección, por contraste, trata la psicología, la cual toma como representativa de las ciencias sociales. Por supuesto, en sus días las ciencias sociales estaban sólo en su fase incipiente y sólo fueron desarrolladas en sus formas más rudimentarias. Ya que Hegel comprime su tratamiento de toda la ciencia natural en esta única sección, la tarea de los estudiantes de la *Fenomenología* en este caso es separar las distintas discusiones y darles algún tipo de orden. A veces, esto requiere reconstruir la ciencia de los días de Hegel. Hegel trata aquí de delinear el movimiento conceptual del pensamiento científico natural para demostrar que tampoco es inmune a la autocontradicción y la paradoja.

La Noción: observación del mundo natural

Como hemos visto, Hegel ya ha esbozado la tesis básica de la "Razón observante" como un todo y por eso aquí no lo trata con gran detalle. Nosotros vimos que la conciencia observadora cree que la verdad está en su observación y análisis científico del mundo. Como también vimos,[26] Hegel posteriormente desglosa esta Noción general bajo tres Nociones más determinadas, que correspondent a tres dominios diferentes de objeto: naturaleza, espíritu y una combinación de ambas. Aquí, en la "Observación de la Naturaleza", comenzamos con el primer dominio del objeto: el orden natural. La Noción en esta etapa equivale a una afirmación sobre la verdad del análisis de los objetos de la naturaleza. De todas las Nociones que Hegel discute, ésta es una de las más plausibles e intuitivas para el lector moderno, ya que nuestra creencia común en las ciencias naturales nos dice que la biología, la química y la física dicen de hecho la verdad sobre lo que es el mundo. Hegel espera cuestionar precisamente esta creencia ingenua o "natural" al examinar la lógica del análisis científico, la cual en su posición invariablemente conduce a contradicciones y absurdos.

Como indicamos anteriormente, la Noción aquí en la "Observación de la naturaleza" es paralela al nivel categorial de la Noción que fue examinada

26 *PhS*, § 243; *PhG*, 138; *FdelE*, 150.

en el capítulo de "La certeza sensible". Específicamente, la primera categoría que examinamos en el capítulo de la "Conciencia" fue el ser puro, el cual fue considerado como la determinación categorial más inmediata. Así también aquí en la "Observación de la naturaleza" comenzamos con la categoría del ser inmediato:[27]

> La razón, tal como aparece *inmediatamente* como la certeza de la conciencia de ser toda realidad, toma su realidad en el sentido de la *inmediatez del ser*, y, del mismo modo, toma la unidad del yo con esta esencia objetiva en el sentido de una *unidad inmediata* en la que la razón aún no ha separado y vuelto a unir los momentos del ser y del yo, o que la razón aún no conoce.[28]

Igual que en "La certeza sensible", el dominio del objeto es considerado el ser inmediato y el sujeto se piensa como un "yo" inmediato y unificado. Estos dos términos forman la base de la nueva división sujeto-objeto y éste es el dualismo que debe superarse. La creencia ingenua de la conciencia observadora en esta primera etapa es que ve el mundo de la naturaleza como algo que puede ser capturado por la teoría científica. Ésta entiende el mundo en términos de Nociones o teorías científicas, las cuales se cree que corresponden al mundo externo de los objetos. Que no ve que esta "Noción" de hecho constituye el mundo y necesariamente está vinculado con éste. Antes, tentativamente propusimos la tesis de que hay un paralelismo entre el capítulo de la "Conciencia" y la sección de la "Razón observante". De acuerdo a esta tesis, las categorías individuales de varias secciones del capítulo de la "Conciencia" deben encontrar su correspondencia aquí. Quiero argumentar que esto es lo que precisamente encontraremos.

El objeto de la observación científica se convierte en lo otro nuevo del pensamiento. Hegel resume el dualismo de la "Razón observante" así: "Aborda, pues, las cosas como conciencia observante suponiendo que las toma en verdad como cosas sensibles, opuestas al yo".[29] La razón no se da cuenta de que, en el curso de la observación científica y la explicación, organiza su materia de tal modo que ya no sigue siendo una materia autónomo o lo otro del pensamiento. Hegel continúa: "Sin embargo, su acción real contradice a esta suposición, pues la razón *conoce* las cosas, convierte lo que tienen de sensible en *conceptos*, es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo

27 Ver Lamb, quien señala este paralelismo en "Observation of Organic Nature (A)", 126
28 *PhS*, § 242; *PhG*, 138; *FdelE*, 149.
29 *PhS*, § 242; *PhG*, 138; *FdelE*, 149.

un yo; convierte, por tanto, al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado".[30] En la clasificación científica y la esquematización el caos original de la naturaleza es dado en orden y estructurado por el pensamiento para que sea comprensible. Como ya no es, o mejor dicho, nunca fue naturaleza en sí misma, sino el producto del pensamiento, la conciencia observadora ve que el mundo es igual a sí misma. Ésta es la realización de la autoconciencia al final de la "Razón observante", después de que haya pasado a través de varios dualismos en este nivel: "La autoconciencia ha encontrado la cosa como sí misma y se ha encontrado a sí misma como cosa; es decir, *para la autoconciencia la cosa* es *en sí* la realidad objetiva".[31]

Hegel tiene en mente en esta sección la filosofía de la naturaleza de su amigo y colega Schelling, quien concibió la tarea de la ciencia natural como la unificación de las diversas leyes naturales, haciéndolas cada vez más abstractas. Schelling escribe en el *Sistema del Idealismo trascendental*:

> La tendencia necesaria de la *ciencia natural* consiste en pasar de la naturaleza a la inteligencia. La parte inferior de la ciencia es la necesidad de llevar a la *teoría* los fenómenos de la naturaleza. La consumación superior de la ciencia natural sería la espiritualización completa de todas las leyes naturales en las leyes de la intuición y el pensamiento. Los fenómenos (la materia) debe desaparecer totalmente y sólo quedar las leyes (la forma). Por lo tanto, la legalidad se desprende de la propia naturaleza, la cascara desaparece, el fenómeno mismo se convierte en mental y al final se desvanecen totalmente [...] La teoría completa de la naturaleza consistiría en que toda la naturaleza se vuelva entendimiento.[32]

La tarea de la ciencia natural, para Schelling, comienza con el fenómeno empírico y lo reduce a leyes fundamentales del pensamiento o a la Noción, en términos de Hegel. El propósito consiste en la comprensión completa de la naturaleza vía las leyes abstractas de las matemáticas y la física y, de este modo, la ciencia natural finalmente intenta liberar a la ciencia de su aspecto empírico. Así, vamos más allá del fenómeno empírico y alcanzamos un nivel de necesidad y verdad. Hegel escribe: "Esta naturaleza esencial de suyo, pasa sobre lo inmediato a un producto neutral, haciendo su *ser* en un ser que es

30 *PhS*, § 242; *PhG*, 138; *FdelE*, 149-150.

31 *PhS*, § 347; *PhG*, 193; *FdelE*, 208.

32 Friedrich Schelling, *System of Trascendental Idealism*, tr. Peter Heath, con la introdución de Michael Vater (Charlottesville: University Press of Virginia, 1978), 6.

implícitamente sustituido o universal.". Uno comienza con un ser concreto específico y, a través de la ciencia natural, se entiende, se es capaz de ir más allá de este ser particular y entenderlo como ser universal. El informe de Schelling, como aquí en la "Razón observante", enfatiza el papel del sujeto en la postulación de las abstractas leyes universales en la naturaleza. Para Schelling, hay una correspondencia entre la mente y la naturaleza, en la medida en que la ciencia descubre los universales en la naturaleza. Así, también en este punto de la *Fenomenología* la conciencia observadora se ve en el mundo de los fenómenos empíricos y las leyes abstractas son el elemento mediador entre los dos.

Un punto importante aquí es que toda afirmación científica que hacemos sobre el mundo presupone necesariamente un conjunto de instituciones y una comunidad de investigadores congregados bajo métodos y teorías (en el sentido del paradigma kuhniano). En otras palabras, toda afirmación científica sobre el mundo no es una afirmación sobre lo otro externo, sino sobre el marco científico o paradigma en el que se está trabajando. La mayoría de los conceptos —por no mencionar los modelos de objeto que la ciencia utiliza al entender a la naturaleza— son históricamente cambiantes, ya que están vinculados con la red de significado que forma toda teoría científica. Por lo tanto, es una ilusión pensar que uno puede hacer una afirmación aislada e individual sobre el mundo sin depender de una larga estructura de significados que configuran lo que constituye la teoría científica.

Lo esencial de lo que dice Hegel aquí puede aclararse fructíferamente si consideramos el trabajo de Kuhn en relación con la ciencia, la verdad y la comunidad científica. En esta sección Hegel ha anticipado muchas de las ideas de Kuhn, aunque debemos tener en cuenta que el informe de Hegel no es empírico en la forma en que indicamos antes, mientras que el informe de Kuhn podría ser visto tanto empírico como sociológico. Como Kuhn acertadamente mostró, la red de significado científico no es un todo racionalmente construido. Detrás de las teorías científicas hegemónicas está un conjunto de prácticas e instituciones que son de hecho también transitorias. Por ejemplo, la educación de los jóvenes científicos puede ser vista, como Kuhn señala, simplemente como adoctrinamiento de las prácticas y las pretensiones de verdad del paradigma reinante. En semejante atmósfera, nunca es tratada seriamente la primera premisa acerca de si el paradigma dominante es verdadero o no. La actividad científica es necesariamente realizada por un grupo social con un conjunto compartido de creencias doctrinales fundamentales y con una idea común acerca de cómo pasar esas creencias a los demás. Lo

importante de todo esto es simplemente que el proyecto de investigación científica implica un conjunto de creencias y prácticas entre los miembros de un grupo científico y cualquier afirmación supuestamente científica sobre el mundo es necesariamente una reflexión de este todo de entramado de posiciones. De esto llegará a darse cuenta al final la conciencia observadora.

La Experiencia de la Conciencia (§§ 244-297)

- El momento en sí: observación de objetos de la naturaleza (§§ 244-254)

    - Clasificación (§§ 244-247)

Esta sección en la "Observación de la naturaleza" comienza con un informe de la descripción científica y la clasificación. Para Hegel, la clasificación de los objetos orgánicos e inorgánicos implica el paso de lo particular a lo universal. Por ejemplo, un animal particular se percibe con los sentidos. Esta particularidad se convierte en universal en medida en que se categoriza bajo un género específico o especie. Estas categorías generales no tienen contenido específico sino que son universales. Así, en la observación de la naturaleza no nos ocupamos de lo particular en cada planta o animal individualmente, sino de lo universal en las entidades particulares, Hegel escribe:

> Este universal sólo es, primeramente, lo *que permanece igual a sí mismo*; su movimiento es solamente el uniforme retorno del mismo acto. La conciencia, en tanto que sólo encuentra en el objeto la *universalidad* o lo *mío abstracto*, tiene que asumir en ella misma el movimiento peculiar del objeto y, como ella no es todavía el entendimiento de éste, tiene que ser, por lo menos, su memoria, que exprese de modo universal lo que en la realidad se da solamente de modo singular.[33]

Lo que el observador científico busca en el objeto es "lo *que permanece igual a sí mismo*", es decir, alguna forma de continuidad que conect diferentes plantas o animales bajo el mismo aspecto. En las cosas se buscan los puntos en común y se ignoran las diferencias superficiales, las cuales no son relevantes para la clasificación científica. Estas diferencias son los datos empíricos, mientras que los universales son conformados por los puntos en común que sirven

33 *PhS*, § 245; *PhG*, 139; *FdelE*, 150.

como base para las categorías de géneros, especies, etc. "Aquello que hace a las cosas ser *conocidas* es más importante para la descripción que el campo restante de las propiedades sensibles, de las que la cosa misma, ciertamente, no puede prescindir, pero sin las que puede pasar la conciencia".[34] El objeto en sí tiene una cantidad de propiedades, todas le pertenecen y "no puede prescindir" de ellas. Sin embargo, la conciencia observadora con el propósito de categorizar debe seleccionar ciertas propiedades como relevantes y debe separarlas de las irrelevantes. Por ejemplo, el color de la piel de un oso en particular no es relevante con respecto a que sea un mamífero, mientras que otras características son esenciales, es decir, que amamanta a su cría, que nace directamente sin plumas, etc. Como observadores, abstraemos las particularidades empíricas para ser capaces de categorizar las entidades empíricas bajo títulos universales. Esto es lo que Hegel refiere como "la *descripción* de las cosas"[35] y la pluralidad del mundo natural nos proporciona un suministro inagotable de material para describirlo y clasificarlo.

Para este punto de vista, nuestro ordenamiento científico no es una mera construcción que sea útil para distinguir ciertas cosas de otras, sino que corresponde a la realidad del mundo mismo. De hecho, éste es el propio punto de vista de la "Razón": "Las características no sólo deben guardar una relación esencial con el conocimiento, sino que deben ser, también, las determinabilidades esenciales de las cosas y el sistema artificial ser conforme al sistema de la naturaleza misma y expresar solamente este sistema. Ello se desprende necesariamente del concepto de la razón".[36] De acuerdo a este punto de vista, la conciencia observadora construye un modelo del universo, el cual no es un sistema idiosincrático o un "sistema artificial" impuesto a la realidad sino uno que refleja precisamente el mundo o "al sistema de la naturaleza misma". Por eso, las características de las plantas y los animales que el observador selecciona como relevantes para el proceso de categorización son también categorías verdaderamente relevantes y esenciales, mientras que las otras categorías son simplemente inesenciales. "Las características diferenciales de los animales, por ejemplo, se toman de las garras y los dientes, porque, en efecto, no es solamente el conocimiento el que así distingue a unos animales de otros, sino que los animales mismos *se separan* así por

34 *PhS*, § 246; *PhG*, 140; *FdelE.*, 151.
35 Véase *PhS*, § 245; *PhG*, 139; *FdelE*, 150.
36 *PhS*, § 246; *PhG*, 140; *FdelE*, 151-152.

sí mismos".[37] Las distinciones no son solamente en nuestras teorías o, como Hegel dice: "no es solamente el conocimiento", sino que son distinciones que están en el corazón de la realidad misma.

La descripción y la clasificación se vuelven problemáticas, puesto que la diversidad del mundo empírico pone al esquema de clasificación bajo una gran presión de tal manera que sólo se reduce a una simple descripción de las entidades individuales. En otras palabras, en el mejor sistema de clasificación del orden natural hay un número de áreas grises entre las categorías, coincidencias y propiedades contradictorias, las cuales pertenecen en algunos casos a un grupo y en algunos casos a otro. Toda regla tiene una excepción, puesto que la diversidad del mundo natural desafía cualquier orden bien definido. Hegel describe esto:

> La observación, que mantenía cuidadosamente separadas estas diferencias y esencialidades y creía tener en ellas algo fijo, ve que unos principios se imponen a otros, ve que se forman transiciones y confusiones y que en éstas se combina lo que antes consideraba sencillamente separado y separa lo que consideraba unido.[38]

Las anomalías y excepciones en el esquema de clasificación obligan a la conciencia observadora a retractarse de sus afirmaciones sobre lo universal y lo necesario de las categorías generales. Cuanto más complejo se convierte el esquema para dar cuenta de más objetos, entidades y consecuentemente más excepciones, más se reduce el esquema a simples descripciones de objetos individuales que carecen de cualquier característica universal. Hegel escribe:

> De tal modo que este atenerse al ser quieto que permanece igual a sí mismo tiene que verse precisamente aquí, en sus determinaciones más universales, por ejemplo en cuanto a las características esenciales del animal o la planta, torturado con instancias que le despojan de toda determinación, haciendo enmudecer la universalidad a que se había remontado y retrotrayéndolo a una simple observación y descripción carentes de pensamiento.[39]

Lo que queda es una simple descripción del objeto individual a falta de un esquema real de clasificación de todo. Por lo tanto, la observación es "carente

37 *PhS*, § 246; *PhG*, 140; *FdelE*, 152.
38 *PhS*, § 247; *PhG*, 141; *FdelE*, 153.
39 *PhS*, § 247; *PhG*, 141; *FdelE*, 153.

de pensamiento", puesto que no contiene ninguna estructura o esquema de clasificación. La entidad observada permanece en el nivel de la descripción empírica.

◦ Explicación: ley y experimento (§§ 248-254)

Al volver a la pluralidad de la particularidad, la conciencia observadora busca una nueva forma de ordenar el caos del orden natural y de reunir a los distintos elementos empíricos bajo la forma universal. Una vez más, busca el orden racional de las cosas, las cuales identifica consigo misma. Entonces, trata de ordenar las cosas de acuerdo con las leyes científicas; por lo tanto, pasamos de la clasificación a las leyes. Hegel describe esta transición cuando escribe:

> Cuando, ahora, el instinto de la razón se pone a indagar la determinabilidad conforme a su naturaleza, que consiste en no ser esencialmente para sí, sino en convertirse en lo contrapuesto, indaga su *ley* y su *concepto*; los indaga también, es cierto, como realidad *que es*, pero esta realidad llegará a desaparecer de hecho ante aquel instinto y los lados de la ley se convertirán en puros momentos o abstracciones.'[40]

Ya que la clasificación no determina adecuadamente las especies individuales, la conciencia observadora espera encontrar la determinación del objeto en la ley. Como antes, el esquema de clasificación que correspondía al orden natural era considerado el ser puro, así también aquí "el ser inmediato" está vinculado con la ley científica que refleja el orden natural. Esto se convierte en el nuevo universal que trata de capturar lo aparentemente aislado, a saber, el fenómeno individual. Así, mantenemos las mismas categorías del ser puro que vimos en "La certeza sensible".

Como antes, el esquema clasificatorio no era un sistema artificial, sino, en realidad, un hecho del mundo; así, también aquí, para la conciencia observadora, la ley científica tiene su realidad verdadera y justificación en el mundo empírico donde esta ley abstracta es confirmada por varios fenómenos empíricos: "Para la conciencia observante, la *verdad de la ley* es en la *experiencia* como en el modo en que el *ser sensible es para ella*".[41] Si los fenómenos empíricos reales contradijeran la ley, entonces, estaríamos obligados a abandonarla y remplazarla con una nueva. Por eso, la realidad verdadera de la ley es, de hecho, encontrada en el fenómeno natural: "Ésta

40 *PhS*, § 248; *PhG*, 142; *FdelE*, 153.
41 *PhS*, § 249; *PhG*, 142; *FdelE*, 153.

vale para ella [la conciencia] como tal ley porque se presenta en el fenómeno y es al mismo tiempo concepto en sí misma".[42]

No obstante, este punto de vista de la ley resulta problemático, ya que plantea lo que ha llegado a ser conocido como el problema de la inducción, que fue tratado por Hume.[43] Hegel describe el problema en términos de la justificación de la ley de gravedad por medio del ejemplo de dejar caer las rocas y verlas caer:

> La conciencia no exige que se hayan sometido todas las piedras al experimento, para afirmar la verdad de que cuando se levanta una piedra del suelo y se la suelta, la piedra cae; tal vez diga que hay que hacer la prueba, con muchísimas piedras, a la vista de lo cual, con la mayor probabilidad o con toda razón, podría concluirse *por analogía* con respecto a todas las demás. Sin embargo, la analogía [...] no nos da un derecho pleno.[44]

Como Hume demostró, la necesidad de las leyes científicas no puede, en última instancia, justificarse por un gran número de experimentos empíricos de este tipo. Aunque en el pasado haya sucedido que toda piedra levantada y soltada, haya caído, no es una forma de justificar la afirmación *de la necesidad* de que la siguiente piedra que sea levantada y soltada debe caer. No hay contradicción lógica en el pensamiento de que una piedra soltada no caiga del modo que parece haber una contradicción necesaria en el concepto de un triangulo con cuatro lados. Tal vez podamos acercarnos a la necesidad por dejar caer la piedra cada vez más y haciendo más experimentos, pero en última instancia no podemos justificar empíricamente este tipo de leyes. Lo mejor que podemos hacer es debilitar las pretensiones de necesidad y retraerse a una noción de alta probabilidad. Podemos decir que la siguiente piedra que sea soltada con *toda probabilidad* caerá, aunque en principio nada hay en contra de la posibilidad de que nuestra experiencia futura pudiera contradecir radicalmente nuestra experiencia hasta ahora y, por lo tanto, no podemos garantizar la necesidad de su caída. La conciencia observadora está obligada a "rebajar la verdad de la cosa misma al plano de la probabilidad".[45]

42 *PhS*, § 250; *PhG*, 143; *FdelE*, 155.

43 Ver David Hume, "Of the Idea of Necessary Connection" y "Of Liberty and Necessity", en *Enquiry concerning Human Understanding;* y el Libro I, Parte 3, "Of Knowledge and Probability" y el libro II, Parte 2, "Of Liberty and Necessity," en su *Tratise on Human Nature.*

44 *PhS*, § 250; *PhG*, 143; *FdelE*, 154.

45 *PhS*, § 250; *PhG*p. 143; *FdelE*, 154.

La conciencia observadora, por medio de experimentos, espera separar los aspectos relevantes del fenómeno de los irrelevantes para llegar a lo que Hegel llama la "ley pura". El propósito es superar los diversos aspectos empíricos específicos de los fenómenos y terminar con una ley abstracta pura:

> Tal como ésta [la ley] se manifiesta primeramente, se presenta de un modo impuro rodeada del ser sensible y singular; y el concepto, que constituye su naturaleza, se presenta subdividido en el elemento empírico. En sus experimentos, el instinto de la razón trata de descubrir lo que ocurre en tales o cuales circunstancias [...] La significación intrínseca de esta investigación reside en encontrar las *condiciones puras* de la ley; lo que no quiere decir [...] sino que la ley es elevada totalmente a la figura de Noción y que *se cancela* toda vinculación *de sus momentos* a un *determinado ser*.[46]

Lo que Hegel quiere decir con "la ley es elevada totalmente a la figura de Noción" es que una ley científica debe ser universal para ser una ley. Hegel usa la palabra "Noción" refiriéndose a algo conceptual, como una ley universal abstracta que contrasta con la multiplicidad de la realidad empírica. Ésta no puede seguir en el nivel de los fenómenos particulares que quiere describir. Esto sería absurdo al tener una pluralidad de leyes científicas individuales que corresponden a todo fenómeno empírico individual. El propósito de la ciencia es capturar la multiplicidad del mundo natural con el menor número de leyes que sean posibles. Esto puede verse en el intento de la física contemporánea para derivar algún tipo de teoría unificada que combinaría el resultado de la teoría relativa y la mecánica cuántica, trayendo bajo una ley única a los fenómenos del nivel macro al nivel micro.

Como hemos visto en nuestra discusión de Schelling, el objeto de la ciencia para este punto de vista consiste en eliminar del todo los elementos empíricos y terminar con una ley universal. Hegel expresa esto: "El que su esencia consista en pasar de modo inmediato a un producto neutro es lo que hace de su *ser* un ser superado en sí o un universal".[47] Por ejemplo, el ser individual de una roca que cae es suplantado por la ley abstracta de gravedad. Como ejemplo de una ley, la roca deja de ser sensible, pues se considera algo conceptual. Para el modo de pensar de la conciencia observadora, los experimentos cumplen la función de elevar al ser empírico al nivel conceptual.

46 *PhS*, § 251; *PhG*, 143; *FdelE*, 155. La cita fue modificada en virtud del contexto, cambiando concepto por Noción.

47 *PhS*, § 251; *PhG*, 144; *FdelE*, 155-156.

Como era de esperar, el problema con esta concepción de la ley pura implica la división universal-particular. Específicamente, la relación abstracta que está determinada por la ley científica, tal como el ácido y la base o carga positiva y negativa, tienen su significado sólo en el nivel conceptual: "Sin embargo, estas cosas separadas no tienen realidad alguna; la fuerza que las disocia no puede impedirles entrar de nuevo en un proceso, ya que no son sino esta relación. No pueden, como un diente o una garra, permanecer para sí y mostrarse de este modo".[48] En el nivel de la clasificación, las entidades eran distinguidas en el nivel sensible por características tales como dientes o garras de los animales. En este nivel, las distinciones son puramente conceptuales y ya no tienen ninguna relación con los elementos empíricos. Esta distinción conceptual "no tiene realidad" en el sentido de que no pueden ser experimentada: "De este modo, el resultado de los experimentos supera los momentos o las animaciones como propiedades de las cosas determinadas y libera a los predicados de sus sujetos".[49] En otras palabras, la conciencia experimentadora divorcia de las entidades sensibles el predicado de la roca que cae y lo sitúa en una ley puramente conceptual. Entonces, este divorcio deja a ambas, las entidades sensibles y las leyes universales, indeterminadas, ya que las primeras ya no tienen ninguna diversidad de propiedades y las últimas no tienen existencia real. Ser entendido en el nivel de lo universal es lo que Hegel refiere como "materia" o "materias": "La *materia*, por el contrario, no es una *cosa que es*, sino el ser como *universal* o en el modo del concepto".[50] El objeto específico, una mesa, una piedra, una fruta, es irrelevante, puesto que en el nivel conceptual en donde la ciencia opera son todos referidos a materia o materias individuales. Hegel también se refriere a esto como "ley pura".[51]

Aquí tenemos la importante transición del ser inorgánico al orgánico. Como vimos, desde el punto de vista de Hegel, es inadecuado conectar la relación de una pluralidad de seres inorgánicos a través de una ley universal externa. En otras palabras, la dialéctica particular-universal se lleva a cabo entre las leyes generales que abarcan una serie de fenómenos, objetos y las mismas entidades diferenciadas. Ahora, la conciencia observadora busca una sola entidad que tenga esta relación universal-particular en sí misma, es decir, que no tenga que apelar a otros objetos para encontrar su lado universal. La naturaleza orgánica está llena de tales objetos. Hegel lo expresa así:

48 *PhS*, § 251; *PhG*, 144; *FdelE*, 155.
49 *PhS*, § 251; *PhG*, 144; *FdelE*, 156.
50 *PhS*, § 252; *PhG*, 144; *FdelE*, 156.
51 *PhS*, § 253; *PhG*, 144; *FdelE*, 156.

> Mientras que la cosa inorgánica tiene por esencia la determinabilidad, razón por la cual sólo unida a otra cosa constituye la totalidad de los momentos del concepto y, por tanto, se pierde al entrar en el movimiento, en la esencia orgánica, por el contrario, todas las determinabilidades mediante las cuales se halla abierta para otro están vinculadas bajo la unidad orgánica simple.[52]

La naturaleza orgánica tiene un universal dentro de sí misma como un organismo individual. Este universal es su fin y está en contraste con su forma sensible particular. La dialéctica de la teleología de la naturaleza orgánica es el siguiente paso que la conciencia observadora explorará.

El momento para sí: observación de la naturaleza orgánica (§§ 255-265)

• Teleología (§§ 255-265)

La conciencia observadora regresa a la concepción de "ley pura" o materia y trata de ver la ley en las entidades orgánicas individuales. Hegel describe este cambio como sigue: "Esto, que es en verdad el *resultado* y la *esencia, aparece* ahora para esta conciencia misma, pero como *objeto* y, puesto que no es para ella *resultado* ni guarda relación con el movimiento precedente, surge como un *tipo especial* de objeto, y su comportamiento con éste como otra manera de observar".[53] Este nuevo objeto es un "organismo" o "lo orgánico" en general[54], y la nueva ley se convierte en una ley de fines o teleológica. Por teleología aquí Hegel comprende algo como lo siguiente: las plantas y los animales y la esfera orgánica en general se adaptan ellas mismas de maneras apropiada a sus entornos. El medio ambiente natural es el fin hacia el cual se dirigen las entidades orgánicas individuales. Por ejemplo, de acuerdo a este punto de vista, el fin de los animales que viven en el mar es tener aletas y branquias, mientras que el fin de los animales que viven en climas fríos es tener piel caliente. Estos principios teleológicos generales se convierten en los nuevos universales que correspondían en los análisis previos a la ley y la clasificación.

La teleología entendida de esta manera fracasa por dos razones. En primer lugar, las leyes que emite no logran captar la pluralidad del orden natural. Hegel describe esto diciendo: "Sin embargo, *leyes* como éstas: los animales

52 *PhS*, § 254; *PhG*, 145; *FdelE*, 156-157.
53 *PhS*, § 253; *PhG*, 144-145; *FdelE*, 156.
54 *PhS*, § 254; *PhG*, 145; *FdelE*, 156.

pertenecientes al aire tienen la estructura propia de las aves y los pertenecientes al agua la de los peces, los animales nórdicos poseen una piel cubierta de espeso pelo, etc., muestran al mismo tiempo una pobreza que no corresponde a la multiplicidad de lo orgánico".[55] Estas leyes teleológicas son también generales y, así, incapaces de distinguir entre tipos específicos de entidades orgánicas. En otras palabras, está bien decir que los animales que "pertenecen al agua tienen la naturaleza de los peces", ya que nos ayuda a distinguir a los peces de los reptiles o los mamíferos; sin embargo, este tipo de ley también es totalmente general para poder ayudarnos a distinguir tipos de peces. Este tipo de ley se detiene en un nivel muy general y es incapaz de penetrar más y explicar todo el espectro de la vida orgánica en su detallada riqueza.

La segunda razón por la que este tipo de explicación teleológica es inadecuada es que no proporciona el elemento de necesidad, el cual pretende contiener en sus leyes. Cuando la materia es examinada más cuidadosamente, encontramos que de hecho no hay relación necesaria entre las características individuales encontradas en las plantas y animales y el medio ambiente:

> El concepto de ácido lleva implícito el *concepto* de base, como el concepto de electricidad positiva el de la negativa; en cambio, por mucho que la piel cubierta de espeso pelo pueda *coincidir* con las regiones nórdicas, la estructura de los peces con el agua o la de las aves con el aire, el concepto del Norte no lleva consigo el concepto de la piel cubierta de espeso pelo, ni el concepto del mar el de la estructura de los peces o el del aire el de la estructura de las aves.[56]

Sólo porque los animales que viven en el agua tienden a tener aletas no hay necesidad estricta que vincule agua con aletas. Del mismo modo, aunque en el extremo norte pueda haber una gran cantidad de animales que tengan grueso pelaje, no hay necesidad en esta ley. Más bien, es una observación empírica del tipo que Hume llamó "conjunción constante". En otras palabras, todo lo que podemos decir realmente es que hemos enumerado una cantidad de experiencias en las que estas conjunciones de características están presentes, es decir, "viviendo en el norte" y "teniendo pelaje grueso". No obstante, como sabemos desde Hume, incluso un número extremadamente grande de observaciones empíricas nunca supliría el estricto requisito de la necesidad

55 *PhS*, § 255; *PhG*, 145; *FdelE*, 157.
56 *PhS*, § 255; *PhG*, 146; *FdelE*. 157-158.

de suministrar una ley si la característica dada no está ya contenida en la naturaleza misma del concepto en la forma en que "tres lados" pertenecen necesariamente al concepto triangulo.

Hay dos tipos de conceptos teleológicos.[57] En los análisis ya discutidos, el fin de un organismo está en el medio ambiente y así es algo externo al organismo mismo. El organismo tiene como objetivo adaptarse a las condiciones que son externas a él y en esta adaptación está su esencia. Hay otro sentido de teleología según el cual un organismo no se desarrolla de acuerdo con alguna pauta arbitraria externa sino interna de acuerdo a su propia naturaleza y principios. Para este punto de vista, el fin no es algo externo sino más bien está vinculado esencialmente con el organismo mismo; es lo que Hegel llama el "fin real"[58] y ésta es la noción de teleología que Hegel prefiere. Aquí Hegel remite a la noción de "fin en sí mismo"[59] (*Zweck an sich selbst*; a veces *Endzweck*), la cual era una idea importante en las teorías teleológicas empleada en la filosofía alemana de esos días.[60] Sobre todo, se trata de un concepto usado en teoría moral, el cual considera al ser humano como fin verdadero en sí mismo, lo que significa que el ser humano tiene un valor absoluto y no debe ser usado como un medio para conseguir algún otro fin. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant emplea este término en su tratamiento de la naturaleza y esta exposición es la que Hegel tiene más en mente. Decir que la naturaleza es un fin en sí mismo significa solamente que el desarrollo de la naturaleza finalmente no sirve para otro propósito que el autodesarrollo. Esta idea de un desarrollo inmanente fue muy atractiva para Hegel. La conciencia observadora, por otro lado, considera los fines en la naturaleza como esencialmente externos al organismo: "Pero, en primer lugar, el fin cae para él *fuera de la cosa* que se presenta como fin. Y, en segundo lugar, este fin como tal fin es, al mismo tiempo, *objetivo* y, por tanto, no cae en sí dentro de él como conciencia, sino en otro entendimiento".[61] La conciencia observadora ve los fines en la naturaleza como externos a ella misma. Su intento de comprender el fin de la naturaleza a través de leyes o esquemas clasificatorios solamente confirma el dualismo entre su propia construcción teórica y una realidad preexistente.

57 Véase Lamb, "Observation of Organic Nature (A)", p. 130.

58 Ver *PhS*, § 256; *PhG*, 146; *FdelE*, 158.

59 Para aclarar el concepto *Selbstzweck*, ver *Phil of Nature*, §360; *Enz.*, 273.

60 Véase *Versuch einer Moralphilosophie* de Karl Christian Eberhard Schmid (1790) y la *Metaphysica* de Baumgarten (1739).

61 *PhS*, § 258; *PhG*, 147; *FdelE*, 159.

Entonces, la conciencia observadora se da cuenta de que necesita pasar de la concepción de una teleología externa a una interna. Específicamente, el problema que enfrenta la conciencia observadora es que desea permanecer en el nivel empírico de observación, sin embargo, en su observación es incapaz de percibir el fin de la entidad orgánica, el cual parece ser algo no empírico. Hegel lo describe así:

> Como instinto, la razón permanece también dentro de este *ser* o de la *indiferencia*, y la cosa que expresa el concepto sigue siendo para ella algo distinto de este concepto y el concepto algo distinto de la cosa [...] Pero, en este ser esta conciencia observante no reconoce el concepto de fin o no reconoce que el concepto de fin no existe en otro entendimiento cualquiera, sino precisamente aquí y es como una cosa.[62]

Una división surge entre lo empírico y lo conceptual, la particularidad y lo universal. Puesto que la conciencia observadora no puede distinguir la teleología del organismo en su ser empírico, indiferenciado, debe apelar a alguna otra forma de teleología que opere en el nivel conceptual más allá del ámbito del sentido: "Esta unidad de la universalidad y la actividad no por ello es para esta conciencia *observante*, ya que dicha unidad es esencialmente el movimiento interior de lo orgánico y sólo puede aprehenderse como concepto".[63] Como ya hemos visto al examinar el medio ambiente, nada se sigue necesariamente sobre la naturaleza teleológica de las entidades con respecto al medio ambiente que ellas habitan. El fin o la teleología del organismo sólo puede tener sentido cuando abstraemos la observación empírica y tratamos de concebir el organismo aparte de sus elementos empíricos o de acuerdo a su Noción o su lado verdaderamente interno.

◦ Lo interno (§§ 265-282)

Esta división entre lo empírico y lo conceptual naturalmente da lugar a otra división entre lo interno y lo externo. Lo interno representa el lado que está oculto del mundo de la apariencia, lo cual contiene el τέλος verdadero o fin, mientras que lo externo es precisamente la forma en la cual el objeto se presenta a la experiencia:

62 *PhS*, § 259; *PhG*, 148; *FdelE*, 160.
63 *PhS*, § 261; *PhG*, 149; *FdelE*, 161.

> La esencia orgánica nace así para la conciencia como una relación de dos momentos *fijos* y *que son*, oposición cuyos dos lados, por tanto, parece que, de una parte, le son dados en la observación, mientras que de otra parte expresan de acuerdo con su contenido la oposición entre el *concepto* orgánico *del fin* y la *realidad* [...] Y así, vemos que el primero es supuesto, sobre poco más o menos, al hablar de lo *interno* y el segundo al referirse a lo *externo*; y su relación engendra la ley de que *lo externo es la expresión de lo interno*.[64]

Puesto que el fin del organismo no puede ser visto en su actividad inmediata o ser, la conciencia observadora concluye que debe estar presente en el "aspecto interno" del organismo. Este lado interno es expresado sólo indirectamente del lado empírico o externo que puede ser observado. No obstante, el aspecto interno y externo del organismo no son considerados distinciones esenciales ya que ambos pertenecen esencialmente al mismo organismo y expresan la misma cosa.

Hegel intenta capturar con la división interno-externo una distinción entre dos diferentes tipos de explicación biológica.[65] La primera, la cual pertenece a la anatomía, trata de entender el organismo en términos de estructuras específicas o sistemas, a saber, el sistema muscular, el sistema nervioso y el sistema intestinal. Hegel se refiere al organismo entendido como lo supuestamente externo porque estos sistemas son parte de una morfología externa del organismo. Como veremos, consistente con su insistencia general del pensamiento sistemático, Hegel crítica este tipo de estrategia explicativa ya que trata de entender los sistemas individuales aislándolos uno del otro como un todo. Como un comentador escribe: "El tema subyacente a la *Fenomenología* —la verdad es el todo— nunca se presenta más fuerte que en la explicación de Hegel de los fenómenos biológicos".[66] El segundo tipo de explicación es aquella basada en la función y pertenece al campo de la fisiología. Tres capacidades o funciones son aisladas para estudiarlas: sensibilidad, irritabilidad y reproducción. Éstas representan el aspecto interno del organismo.

Como Hegel nos dice,[67] debemos ahora examinar la estructura de ambos aspectos, el interno y el externo, del organismo para ver si su correspondencia

64 *PhS*, § 262; *PhG*, 149; *FdelE*, 161.
65 Véase Lamb, "Observation of Organic Nature (A)", 137 y ss.
66 Lamb, "Observation of Organic Nature (A)", 142.
67 *PhS*, § 264; *PhG*, 150; *FdelE*, 162.

puede ser pensada consistentemente. La unidad de los aspectos interno y externo del organismo está expresada en la unidad de las tres estructuras —los sistemas nervioso, muscular e intestinal— con las tres funciones: sensibilidad, irritabilidad y reproducción.[68] Con respecto a esto último, Hegel se está refiriendo a la teoría de la fisiología del talentoso Albrecht von Haller (1708-77), quien la describió en su *Elementa physiologiae corporis humani* (*Los elementos de la fisiología del cuerpo humano*), publicado en ocho volúmenes de 1759 a 1766. Haller distinguió correctamente entre el impulso nervioso, que llamó "sensibilidad", y la contracción de músculos, que llamó "irritabilidad".[69] Esta teoría fue popular en Alemania durante la época de Hegel debido a la crítica de Schelling (en su obra *Sobre el alma del mundo*) y a uno de sus partidarios, John Brown (1735-88).[70] Para el concepto de irritabilidad, Haller se basó en gran medida en el trabajo de Francis Glisson (1597-1677), quien examinó la expansión y contracción de los órganos como el corazón y el intestino. Glisson señaló que un estimulo de luz era suficiente para producir la contracción y llamó "irritabilidad" a esta capacidad de contracción en respuesta al estimulo. Haller tomó la noción de Glisson de irritabilidad y la distinguió de lo que llamó "sensibilidad", la cual era la misma cualidad para la contracción, pero ésta era una fuerza en los nervios en lugar de en los músculos. Las tres capacidades orgánicas fueron reunidas en un sistema del biólogo Karl-Friedrich Kielmeyer (1765-1844), en sus lecciones de 1793: "Sobre la relación de las fuerzas orgánicas", las cuales influyeron indudablemente en Schelling, entre otros.[71]

Estas dos capacidades de irritabilidad y sensibilidad junto con la reproducción expresan, por un lado, lo interno o la estructura universal del organismo, en la medida en que son propiedades universales comunes a todos los organismos y, por otro lado, lo externo, en la medida en que pueden ser observadas concretamente en términos de los sistemas naturales correspondientes y los órganos de cada organismo individual. Aunque la sensibilidad es una propiedad universal o capacidad, podemos verla manifiesta empíri-

68 Véase *Hist. Of Phil.* III, 514; *VPG* III, 648-649.

69 La mayoría de los comentarios a la *Fenomenología*, incluyendo el de Hyppolite (*Genesis and Structure*, 249-250), parecen perder por completo esta referencia. Véase *Phil. of Nature*, §353; *Enz.*, 267-268; *PR*, §271, Añadido y § 263, Añadido; *RP*, 366-367 y 342-243.

70 Véase Erich Mende, "Die Entwicklungsgeschichte der Faktoren Irritabilität und Sensibilität in deren Einfluß auf Schellings 'Prinzip' als Ursache des Lebens", *Philosophia Naturalis* 17 (1978): 327-348.

71 Jochen Kirchhoff, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982), 327-348.

camente en el sistema nervioso de cada organismo individual.[72] Asimismo, podemos observar irritabilidad en el sistema muscular del organismo. Por lo tanto, estas tres propiedades unifican la naturaleza doble de lo interno y externo del organismo: "Las leyes características de lo orgánico se refieren, por tanto, a una relación de los momentos orgánicos en su doble significación, en cuanto son, de un lado, una *parte* de la *configuración* orgánica y, de otro lado, la determinabilidad *fluida universal* que actúa a través de todos estos sistemas".[73] En otras palabras, todo organismo individual tiene como una parte de sus sistemas cierta estructura orgánica, por ejemplo, el sistema reproductor, el sistema nervioso, etc., pero estos sistemas, aunque se encuentran en entidades orgánicas, son, de hecho, universales como sistemas. La ley de la naturaleza orgánica es simplemente la caracterización de estos sistemas universales, los cuales se encuentran empíricamente en las entidades orgánicas individuales: "Así, por ejemplo, en la expresión de una de estas leyes una determinada *sensibilidad* tendría su expresión, como momento del organismo *total*, en un sistema nervioso de una determinada constitución, iría unida a una determinada *reproducción* de las partes orgánicas del individuo".[74] Por consiguiente, los sistemas universales son propiamente el aspecto interno de la vida orgánica en general, la cual puede ser percibida por la razón observadora en su aspecto externo como un sistema particular en un organismo particular. De este modo, lo interno es pensado como reflejo de lo externo y una ley es pensada para conectar los dos aspectos.

La ley que conecta los aspectos de lo interno y lo externo, sin embargo, se convierte en un problema.[75] Primero, comenzamos analizando el concepto de lo interno, lo cual resultó ser un concepto complejo que tiene una pluralidad de características: "El lado de lo interno para sí es también una relación entre varios lados".[76] Antes de que podamos determinar si la ley es capaz de conectar lo interno y lo externo, primero tenemos que analizar los diversos aspectos de lo interno, es decir, la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción, con el propósito de saber con precisión qué es lo que debe corresponder a lo externo: "Si semejante ley [aquella que relaciona lo interno con lo externo] es posible deberá decidirse partiendo de la naturaleza de esa propiedad [las propiedades

72 *PhS*, § 267; *PhG*, 151; *FdelE*, 163.
73 *PhS*, § 268; *PhG*, 151; *FdelE*, 163.
74 *PhS*, § 268; *PhG*, 151; *FdelE*, 163.
75 *PhS*, § 269; *PhG*, 151; *FdelE*, 163.
76 *PhS*, § 270; *PhG*, 151; *FdelE*, 164.

constitutivas del ámbito interno]".[77] El problema que la razón observadora enfrenta es cómo formular una ley que distinga satisfactoriamente las dos capacidades de la sensibilidad y la irritabilidad. De hecho, antes de Haller no eran distinguidas. Cuando la razón observadora examina la capacidad de la sensibilidad, se da cuenta de que está en una relación gobernada por la ley de la irritabilidad. Específicamente, se da cuenta de que las dos propiedades están en una relación inversa: cuando la sensibilidad se incrementa, la irritabilidad decrece. Sin embargo, realmente no se puede considerar una ley, ya que equivale a una simple tautología. Hegel lo ilustra con un ejemplo:

> Pero si a esta ley se le da un contenido determinado, diciendo por ejemplo que la magnitud de un agujero *aumenta* a medida que *disminuye* lo que lo llena, tenemos que esta razón inversa puede convertirse igualmente en una razón directa y expresarse así, diciendo que la magnitud del agujero *aumenta* en razón directa a lo que se saca de él; proposición *tautológica*, ya se exprese como razón directa o inversa.[78]

La relación recíproca de los dos aspectos o propiedades del organismo, es decir la sensibilidad y la irritabilidad, indica la naturaleza unitaria de los dos aspectos, los cuales se creía que eran universales distintos y, junto con la reproducción, caracterizaban la vida orgánica. Puesto que los dos aspectos son idénticamente esenciales no importa cuál de ellos se elija analizar cuando se examina la vida orgánica: "Es indiferente considerar un fenómeno orgánico como irritabilidad o como sensibilidad".[79]

Por lo tanto, estos dos aspectos de la vida orgánica colapsan uno con otro y nos quedamos con la reproducción, la tercera característica de la vida orgánica. Sin embargo, la reproducción no es una relación recíproca como las otras dos y se resiste a ser caracterizada por las leyes:

> Por último, si, en vez de la sensibilidad y la irritabilidad, relacionamos con la una o con la otra la reproducción, vemos que no se da ni siquiera ocasión para esta formulación de leyes, pues la reproducción no está en una contraposición con aquellos momentos como cada uno de éstos con el otro, y como quiera que esta formulación de leyes se basa en dicha contraposición, aquí desaparece incluso la apariencia de ella.[80]

77 *PhS*, § 270; *PhG*, 151; *FdelE*, 164.
78 *PhS*, § 271; *PhG*, 152-153; *FdelE*, 165.
79 *PhS*, § 271; *PhG*, 153; *FdelE*, 165.
80 *PhS*, § 273; *PhG*, 154; *FdelE*, 166.

El proceso de formulación de leyes no puede ni siquiera conseguir un fundamento, ya que la reproducción es considerada algo diferente y distinto de los otros dos aspectos de la vida orgánica. Para que exista una ley, un objeto o elemento debe estar en alguna relación regular con otro. Por falta de esta relación no nos queda más que describir las entidades individuales y no podemos generar una ley general.

Todas estas funciones o capacidades son consideradas simples propiedades, las cuales en principio son independientes una de otra o, como Hegel dice, son "indiferentes entre sí".[81] Cada una de las propiedades es autónoma y cada ser orgánico debe examinarse en términos de las tres propiedades distintas para que sean analizadas correctamente. La sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción existen todas independientemente una de la otra en la entidad misma, igual que las propiedades, blanco, redondo y salado pueden existir simultáneamente en la misma entidad sin ninguna contradicción. Sin embargo, el organismo considerado de esta manera se convierte en indeterminado, ya que contiene en su interior tres características mutuamente existentes e independientes, pero de ninguna manera están unidas en una unidad simple o sistema orgánico. Ellas parecen, al contrario, ser indiferentes una a la otra: "Como aquellos momentos simples son propiedades fluidas y que se compenetran, no tienen en la cosa orgánica una expresión real y desglosada, como lo que se llama un sistema singular de la figura".[82] Sin nada que una estas propiedades, el organismo permanece indeterminado. Sin embargo, como sabemos, la verdad del organismo está en su interconexión y su estructura completa, no en las partes individuales vistas aisladamente una de otra:

> Puesto que el *ser* del organismo es esencialmente universalidad o reflexión en sí mismo, el *ser* de su totalidad, como el de sus momentos, no puede subsistir en un sistema anatómico, sino que la expresión real y su exterioridad se dan más bien solamente como un movimiento que discurre a través de las distintas partes de la configuración y en el que lo que se desgaja y se fija como sistema singular se presenta esencialmente como un momento fluido.[83]

La anatomía al estudiar sólo el organismo desde su aspecto externo como una entidad muerta inanimada no capta al organismo en su vida verdadera.

81 *PhS*, § 275; *PhG*, 154; *FdelE*, 166.
82 *PhS*, § 276; *PhG*, 155; *FdelE*, 167.
83 *PhS*, § 276; *PhG*, 155; *FdelE*, 167-168.

En otras palabras, para Hegel, la anatomía sólo puede examinar aisladamente los diversos órganos y tal vez especular sobre cómo trabajan juntos; no obstante, la verdad de una entidad orgánica es en su forma viva como una estructura viva y que se desarrolla. Entonces, la tarea de la comunidad de los científicos naturalistas es comprender esta estructura viva como tal y no abstraerla ni analizarla en su forma muerta, inanimada detrás del hecho. Después de nuestro análisis de la diversidad de componentes de la esfera interna, concluimos que es imposible la ley que hemos estado buscando entre la esfera interna y externa: "De este modo, en lo orgánico se pierde, en general, la *representación* de una ley".[84]

Uno de los problemas planteados por los comentadores de esta sección es que Hegel aquí simplemente repite la misma discusión del uno y lo múltiple de "La percepción" y de fuerza y materia de la "Fuerza y entendimiento". ¿Cómo puede Hegel pretender que su obra tenga una estructura sistemática si repite el mismo material en varias secciones? Esta repetición parece el signo de una composición descuidada, que indica que Hegel prestó poca atención a la estructura general de la obra. Sin embargo, este reproche malentiende la estructura sistemática de la obra que hemos estado siguiendo. Para empezar, como vimos antes, esta primera sección de la "Razón" corresponde a la primera sección de la "Conciencia", es decir, a "La certeza sensible" y no a "La percepción" o la "Fuerza y entendimiento". Además, Hegel mismo trató precisamente este problema y nos dice explícitamente la forma en que pretende que este debate difiere de esas discusiones. No es de extrañar que la diferencia radique en el nivel de sofisticación de la Noción que estamos examinando.[85] Hegel escribe:

> En efecto, si nos fijamos retrospectivamente en el movimiento de la percepción y del entendimiento que en ella se refleja en sí mismo y determina con ello su objeto, vemos que este entendimiento, aquí, no tiene ante sí, en su objeto, la *relación* entre estas determinaciones abstractas, entre lo universal y lo singular, entre lo esencial y lo externo, sino que es él mismo el tránsito para el que este tránsito no deviene objetivo. Por el contrario, aquí la unidad orgánica, es decir, precisamente la relación entre aquellas oposiciones, y esta relación es puro tránsito, es ella misma el *objeto*.[86]

84 *PhS*, § 278; *PhG*, 156; *FdelE*, 168.
85 Hegel discute estas diferencias al principio de *PhS*, § 279; *PhG*, 156; *FdelE*, 168-169.
86 *PhS*, § 279; *PhG*, 153; *FdelE*, 168-169.

La diferencia clave entre los momentos de la "Conciencia", tomados en conjunto aquí "La percepción" y la "Fuerza y entendimiento", radica en el hecho de que lo universal y lo particular se divide de un solo lado, ubicado del lado del objeto. En "La percepción", lo universal se cree que es lo "Uno" o la unidad en la diversidad de propiedades empíricas y es alternativamente colocado del lado del sujeto y el objeto. O en la "Fuerza y entendimiento", por ejemplo, la particularidad era vista como las diversas manifestaciones empíricas que percibe la conciencia natural, mientras que lo universal estaba en la fuerza detrás de la escena que causó estas manifestaciones. Pero con la interacción y la solicitación de fuerzas quedó claro que el sujeto humano también podría verse como una fuerza. En algún caso, lo universal y lo particular fueron divididos, el uno del lado del sujeto y el otro del lado del objeto. Esto es lo que creo que Hegel quiere decir cuando aparece en el pasaje anterior: "Vemos que este entendimiento [...] no tiene ante sí, en su objeto, la *relación* entre estas determinaciones abstractas, entre lo universal y lo singular". Sin embargo, en la presente sección (la "Razón observante") están unidos lo universal y lo particular en el objeto. Como Hegel lo puso antes, "aquí la unidad orgánica, es decir, precisamente la relación entre aquellas oposiciones, y esta relación es puro tránsito, es ella misma el *objeto*". Los dos aspectos no están divididos entre el sujeto y el objeto, la mente y el mundo, sino que están inherentemente unidos en el dominio del objeto. Esto es precisamente lo que significa la equivalencia de lo interno y lo externo. Lo interno es lo oculto universal y lo externo es la forma empírica, pero ambos se cree que residen del lado del objeto y se cree que son paralelos entre sí.

Hegel continua con su comparación de la "Conciencia" y "Razón observante" al comparar los objetos de ambos con respecto a la cuestión de las propiedades sensibles. Él escribe:

> El ser sensible *inmediato* forma una unidad inmediata con la determinabilidad como tal y expresa, por tanto, una diferencia cualitativa en él, por ejemplo el azul con respecto al rojo o lo ácido con respecto a lo alcalino. Pero el ser orgánico replegado en sí mismo es totalmente indiferente con respecto a otra cosa, su ser allí es la simple universalidad y rehusa a la observación diferencias sensibles permanentes.[87]

87 *PhS*, § 280; *PhG*, 153; *FdelE*, 169.

Aquí, Hegel trata juntas a "La certeza sensible" (ser sensible *inmediato*) y "La percepción" bajo la concepción de un objeto como una cosa con propiedades. Como vimos antes, el objeto para esta conciencia es uno que está determinado esencialmente por la comparación y el contraste de sus propiedades con otros objetos. Así, podría decirse que el objeto de "La percepción" tiene su determinación en otro. Sin embargo, para la "Razón observante", estas propiedades no son relevantes o esenciales para la determinación de su objeto de dominio. No importa si un perro es blanco o gris, ya que de acuerdo al esquema conceptual de la conciencia observante éstas no son las características esenciales de la determinación de lo que es ser un perro. Por eso, lo canino es "un universalidad simple" o como Aristóteles dice, una especie natural. Con este ejemplo podemos ver claramente que aquí en la "Razón observante" el nivel de sofisticación del esquema conceptual es considerablemente más alto que el de "La percepción". En lo anterior hemos elaborado un marco conceptual de la ley interna y externa del esquema clasificatorio y de la teoría de los sistemas muscular, nervioso y reproductor, mientras que en "La percepción" el esquema conceptual sólo pudo decir que un objeto es simplemente una cosa con propiedades. Hegel ilustra esto con algunos ejemplos de cómo se entiende un objeto en la "Conciencia" y cómo en la "Razón observante". Él escribe: "Lo que para la observación es un animal de fuerte musculatura, como organismo animal se determina como de alto grado de irritabilidad o lo que para la percepción es un estado de gran debilidad es determinado como un estado de elevada sensibilidad, o, si se prefiere, como una afección anormal".[88] De acuerdo a la Noción de "La percepción", según la cual un objeto es una cosa con propiedades, se entiende al animal en el que se encuentra una musculatura bien desarrollada como un animal con la propiedad de los "músculos fuertes". Por el otro lado, el mismo fenómeno empírico se describe de manera diferente por la conciencia observante, quien interpreta la musculatura en términos de las funciones fisiológicas de la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción que caracteriza toda vida orgánica. Por lo tanto, esto define al mismo animal como un "organismo de irritabilidad superior".

Sin embargo, Hegel no piensa que el nuevo modo de concebir entidades que viene con la "Razón observante" sea más efectivo para determinar al objeto o, en este caso, al organismo que las Nociones involucradas en el capítulo de la "Conciencia". De acuerdo con el movimiento dialéctico, la explicación

88 *PhS*, § 282; *PhG*, 153; *FdelE*, 170.

y la determinación de este tipo, de hecho, dejan al objeto indeterminado: "Claro está que si eliminamos aquí lo que tienen de indeterminado palabras como *fuerza, fortaleza* y *debilidad* surgirá, ahora, el dar vueltas de un modo igualmente vacuo e indeterminado en torno a las contraposiciones de una mayor o menos sensibilidad o irritabilidad, aumentando o disminuyendo la una con respecto a la otra".[89] Aunque parece que la conciencia ganó alguna ventaja explicativa por deshacerse de las misteriosas fuerzas ocultas, como los factores determinantes, no obstante, los nuevos principios explicativos emplean lo que es igualmente *ad hoc*, vago y necesita de revisión y precisión. ¿Qué significa realmente "mayor sensibilidad" o "menor"? ¿Hay algo más que su interacción en una tautología simple de relación inversa? Estos términos en el análisis final fallan al determinar el organismo igual que los conceptos en la "Conciencia" fallaron al determinar sus objetos.

◦ Lo externo (§§ 283-287)

Como Hegel nos dice explícitamente,[90] ahora pasamos a examinar el aspecto externo del ser orgánico. Típicamente, lo externo es considerado el elemento inesencial: "Lo *externo*, considerado para sí, es la *configuración* en general, el sistema de la vida que se estructura en el *elemento* del ser y es esencialmente, al mismo tiempo, el ser de la esencia orgánica *para un otro* –esencia *objetiva* en su *ser para sí*. Este *otro* se manifiesta primeramente como su naturaleza inorgánica externa".[91] En este difícil pasaje, Hegel establece el nuevo dualismo que opera en este análisis. El dualismo consiste en dos aspectos distintos de naturaleza orgánica: en primer lugar, la naturaleza orgánica entendida como lo externo es vista como mero ser, como algo inorgánico. Con esto, Hegel parece querer decir que a menudo las entidades orgánicas externas no pueden ser distinguidas de las inorgánicas. La naturaleza orgánica verdadera de la entidad —que consiste, por ejemplo, de sensibilidad e irritabilidad— es algo interno y no realmente visible desde el caparazón externo. Lo interno es pensado como una entidad numéricamente simple o como "uno infinito",[92] mientras que el aspecto externo consiste de la pluralidad de propiedades

89 *PhS*, § 282; *PhG*, 153; *FdelE*, 170-171. Para un análisis de este pasaje, véase Wolfgang Bonsiepen, "Zu Hegels Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie in der *Phänomenologie des Geistes*", en *Schelling: Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, ed. Ludwig Hasler (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1981), 167-172.

90 *PhS*, § 283; *PhG*, 158-9; *FdelE*., p. 171.

91 *PhS*, § 284; *PhG*, 159; *FdelE*, 171.

92 *PhS*, § 285; *PhG*, 159; *FdelE*, 171.

externas, como color, figura, textura, etc. Comprendiendo sólo por virtud de su aspecto interno, la entidad "sólo puede ser la que se expresa como *número*".[93] En otras palabras, la única cosa que puede ser dicha sobre la entidad es que es una entidad numéricamente idéntica en su ser interno ya que las cualidades de su ser externo no cuentan como esenciales para su determinación: "Lo que en aquélla, en lo *interno*, sería como número debería expresarse, por lo externo, a su modo, como la realidad multiforme, como tipo de vida, color, etc.".[94] Por lo tanto, donde lo interno no determinar la entidad, lo externo aparece aquí para dar resultados.

Sin embargo, esta Noción encalla otra vez precisamente en la relación interno-externo. Esta concepción de la relación de lo interno con lo externo en los seres orgánicos equivale simplemente a decir que, de hecho, no hay tal relación. En otras palabras, las propiedades externas y características parecen indiferentes a la unidad numérica de la entidad ya que las primeras son cualitativas, con respecto al color, la textura, la figura, etc., mientras que las últimas son cuantitativas, es decir, numéricamente singular. Así, lo cualitativo no puede ser traducido a lo cuantitativo. Para Hegel, esto se reduce el ser orgánico al ser inorgánico:

> Pero, la consideración de la *figura* de lo orgánico como tal y de lo interno como lo interno solamente de la figura ya no es, en realidad, una consideración de lo orgánico. En efecto, los lados que se trata de relacionar entre sí, se ponen solamente como indiferentes el uno con respecto al otro, y de este modo se ha superado la reflexión en sí, que constituye la esencia de lo orgánico.[95]

Por ver lo interno de un organismo como un mero número o como una identidad numérica y no como una entidad viva y desarrollada, de hecho, vemos al organismo como una cosa sin vida.

93 *PhS*, § 285; *PhG*, 159; *FdelE*, 172.
94 *PhS*, § 285; *PhG*, 160; *FdelE*, 172.
95 *PhS*, § 287; *PhG*, 160; *FdelE*, 173.

El momento en y para sí: la naturaleza orgánica e inorgánica (§§ 287-297)

En este punto, la dialéctica vuelve a introducir la naturaleza inorgánica para analizar juntas a la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica.[96] Hegel describe este regreso a la naturaleza sin vida de la siguiente manera:

> Pero, la consideración de la *figura* de lo orgánico como tal y de lo interno como lo interno solamente de la figura ya no es, en realidad, una consideración de lo orgánico. En efecto, los lados que se trata de relacionar entre sí, se ponen solamente como indiferentes el uno con respecto al otro, y de este modo se ha superado la reflexión en sí, que constituye la esencia de lo orgánico. Lo que se hace es más bien transferir a la naturaleza inorgánica el intento de comparación de lo interno con lo externo.[97]

Como hemos visto más arriba, para Hegel, la mayor característica del ser inorgánico consiste en ser un individuo o particular, el cual está separado de lo universal o tiene lo universal fuera de sí mismo, por ejemplo, leyes puras. Aquí encontramos una de esas constelaciones. Lo interno es solamente una unidad numérica, la cual es un concepto abstracto. Este concepto se opone a la diversidad de propiedades y a las características que muestran la existencia exterior. La identidad numérica no tiene relación con las propiedades externas.[98] Hegel concluye que lo interno y lo externo están en una relación que sólo se aplica realmente en la esfera de la vida orgánica. Ahora tenemos que recurrir a este análisis: "Esta relación entre lo interno y lo externo debe, por tanto, considerarse todavía en su esfera propia y peculiar".[99] Con "su esfera propia y peculiar", Hegel quiere decir la esfera de la vida orgánica e inorgánica y ahora pasamos a esta esfera.

◦ Peso específico y cohesión (§§ 288-291)

El primer concepto que se analiza es el "peso específico", el cual constituye el aspecto interno de la naturaleza inorgánica.[100] Lo primero a despejar es qué quiere decir Hegel con este concepto. Para la física, el peso específico es la

96 Véase *PhS*, § 291; *PhG*, 163; *FdelE*, 175-176.
97 *PhS*, § 287; *PhG*, 160; *FdelE*, 173.
98 *PhS*, § 291; *PhG*, 163; *FdelE*, 175-176.
99 *PhS*, § 287; *PhG*, 160; *FdelE*, 173.
100 *PhS*, § 288; *PhG*, 160; *FdelE*, 173. Véase *Phil of Nature*, §293; *Enz.*, 226.

relación que se expresa por la masa de un volumen específico de la sustancia comparada con la masa del mismo volumen de alguna sustancia estándar como el agua. Podríamos decir que el peso específico de un objeto es dos veces más denso que la del agua. Con respecto al movimiento dialéctico que estamos siguiendo, la sugerencia que se hace aquí es que entendamos el peso específico de una entidad como su sustancia interna verdadera o esencia y sus otras cualidades son meramente accidentales. El peso específico es el ser interno verdadero del objeto, mientras que su figura y color, etc., constituye su ser externo, superficial, no esencial.[101]

Ahora, la conciencia observante está obligada a pensar a través de la relación entre lo interno y lo externo con esta concepción de la gravedad específica como lo interno. Puesto que lo interno debe de alguna manera reflejar lo externo o correr paralelo, debemos examinar lo externo para determinar cómo corresponde al peso específico. Precisamente aquí fracasa esta concepción. Nada hay en la diversidad de propiedades externas que constituyen lo externo que se pueda decir que corresponde a lo interno. Hegel usa el ejemplo de una serie de entidades que están determinadas por una relación numérica específica entre sí de acuerdo a su peso específico. Imaginemos tres objetos que tienen un grado de regularidad cada vez mayor del peso específico. El problema es que la relación de estos tres objetos no está de ninguna manera reflejada en la relación externa de las propiedades: "De tal modo que una serie de cuerpos que expresan la diferencia como diferencia numérica entre sus pesos específicos no es en absoluto paralela a una serie en que se expresen las diferencias entre otras propiedades".[102] Cuando examinamos las propiedades externas, no encontramos absolutamente nada semejante a la relación numérica del peso específico de los tres objetos. De hecho, encontramos diferencias cualitativas que en principio no pueden expresarse por una relación cuantitativa o numérica. Por eso, fracasa la relación de lo interno con lo externo, si entendemos lo interno como el peso específico.

En contraste con este ser interno o peso específico tenemos el concepto de cohesión,[103] el cual consituye el aspecto externo de la entidad inorgánica: "Si esta multiplicidad misma se compendia en la simplicidad de la contraposición y se determina, digamos, como *cohesión*, de tal modo que ésta sea el *ser para sí en el ser otro*, como el peso específico es el *puro ser para sí*, ten-

101 *PhS*, § 288; *PhG*, 160; *FdelE*, 173.
102 *PhS*, § 290; *PhG*, 162; *FdelE*, 175.
103 Véase *Phil. of Nature*, § 293; *Enz.*, 227 y ss.

dremos entonces que esta cohesión es, ante todo, esta pura determinabilidad puesta en el concepto frente a aquella determinabilidad".[104] Sin embargo, las propiedades individuales tales como blanco, duro y salado son indiferentes para el peso simple de la entidad. En otras palabras, la cohesión como un todo es independiente de la esencia misma de la entidad, y así "son conceptos totalmente indiferentes el uno con respecto al otro"[105]. La cohesión tiene dos lados, el uno o la unidad de la entidad y la pluralidad de las propiedades.[106]

- Lo universal orgánico (Género), lo universal determinado (Especies) y lo universal individual (La Tierra) (§§ 292-294)

Esto nos lleva a la dialéctica de género y especie.[107] Nos encontramos una vez más con el término del arte de Hegel el "género", el cual vimos antes en "La verdad de la certeza de sí mismo". Igual que allí, el género estaba asociado con la continuidad universal de la vida, también aquí el género es lo que Hegel llama "la vida universal",[108] la cual contrasta con el término más específico de "especies". La dialéctica del género universal y las especies es el comienzo del último intento de llegar a un esquema determinado que capturará la diversidad de la naturaleza. El intento de ordenar la naturaleza bajo un esquema universal implica los términos género y especies. Hegel introduce y contrasta los dos términos en el pasaje siguiente:

> Ahora bien, si ya la pura negatividad, el principio del proceso, no cae fuera de lo orgánico y no tiene, pues, como una determinabilidad en su esencia, sino que la singularidad misma de lo orgánico es en sí universal, tenemos, sin embargo, que esta pura singularidad no es algo desarrollado y real en él en sus momentos mismos *abstractos* o *universales*, sino que esta expresión aparece fuera de aquella universalidad, que recae en la *interioridad*; y entre la realidad o la figura, es decir, la singularidad que se desarrolla, y lo universal orgánico o el género [cae] lo universal *determinado, la especie*.[109]

El género es de los dos términos el más universal o abstracto. Las especies son también un universal pero su alcance no es tan extenso como el género y así está ordenado bajo el género. Finalmente, hay organismos individuales

104 *PhS*, § 289; *PhG*, 161; *FdelE*, 174.
105 *PhS*, § 289; *PhG*, 161; *FdelE*, 174.
106 *PhS*, § 290; *PhG*, 162; *FdelE*, 174-175.
107 Véase *Phil of Nature*, §370 y ss; *Enz.*, 278 y ss.
108 *PhS*, § 293; *PhG*, 164; *FdelE*, 177-178.
109 *PhS*, § 292; *PhG*, 164; *FdelE*, 176-177.

determinados, los cuales caen bajo cualquier especie. El género es el universal abstracto, mientras que las especies son lo que Hegel llama el "universal *determinado*". Lo que él parece querer indicar aquí es que aunque las especies son también un universal no abarcan tanto como el otro universal, el género. Hay muchas especies diferentes, las cuales pueden determinarse con respecto a la diversidad de cualidades y propiedades que caracterizan otras especies. El universal determinado de especies es un tipo de espacio de transición entre el genuino universal del género y el particular genuino que es simplemente el organismo individual. Entonces, se cree que este esquema es capaz de capturar la pluralidad de la naturaleza.

Típicamente, el esquema de género y especie colapsa y deja su objeto de dominio indeterminado. El problema parece ser la indiferencia de la relación de los individuos de las especies y de las especies al género. Hegel describe esto en el siguiente pasaje.

> La verdadera universalidad, tal como ha sido determinada, sólo es aquí *esencia interna*; como *determinabilidad de la especie* es universalidad formal, y frente a ésta aquella universalidad verdadera aparece del lado de la singularidad, que de este modo es una singularidad viva y que por medio de su *interno* se sobrepone a su *determinabilidad como especie.* Pero esta singularidad no es al mismo tiempo el individuo universal, es decir, un individuo en el que lo universal tenga también realidad externa, sino que esto cae fuera de lo orgánicamente vivo.[110]

Hegel parece decir que un organismo individual es, en el análisis final, un individuo, el cual es indiferente a la determinación abstracta o característica de sus especies. La indiferencia tiene que ver con el hecho de que el organismo es, como especie, determinado sólo en su esfera interna, es decir, sólo en el pensamiento abstracto. Sin embargo, esta determinación no puede ser reconocida inmediatamente del lado de lo empírico o lo externo. En última instancia, para Hegel, es arbitraria la distinción entre individuo y especie o género. Cuando observamos ciertas formas de insecto vivo, por ejemplo, como la hormiga, puede proponerse que la colonia entera constituye un organismo particular y las hormigas individuales realizan funciones análogas a los diversos sistemas del cuerpo, es decir, nutrición, eliminar el desecho, etc. Ejemplos como éste pone en tela de juicio la distinción entre una entidad individual y el género, en cuanto que demuestra que ciertos agregados, por

110 *PhS*, § 292; *PhG*, 164; *FdelE*, 177.

ejemplo, una colonia de hormigas, pueden, de hecho, constituir con bastante plausibilidad una entidad individual. Lo que se necesita es una explicación del organismo que lo caracterice como un universal que refleja tanto su esfera interna y externa.

La respuesta de la conciencia observante a este dilema es introducir la idea de la tierra como un universal individual que muestra su universalidad en la esfera externa. Hegel concibe la tierra como una enorme entidad orgánica particular en el mismo sentido que una colonia de hormigas constituye un organismo particular. La tierra es la Noción más extensa e integral disponible para una unidad orgánica particular. Lo que Hegel parece decir con esta idea es que la tierra consiste, por un lado, en un particular, es decir que sólo hay una tierra por sí misma, pero, por otro lado, como universal, contiene la diversidad de especies e individuos dentro de sí misma. Esta Noción tan extraña de la tierra como la individualidad universal cumple un papel importante en los manuscritos sobre la naturaleza de la filosofía de Jena de 1803-1804.[111] Hegel introduce el concepto de la tierra en contraste al género:

> La verdadera universalidad, tal como ha sido determinada, sólo es aquí *esencia interna*; como *determinabilidad de la especie* es universalidad formal, y frente a ésta aquella universalidad verdadera aparece del lado de la singularidad, que de este modo es una singularidad viva y que por medio de su *interno* se sobrepone a su *determinabilidad como especie.* Pero esta singularidad no es al mismo tiempo el individuo universal, es decir, un individuo en el que lo universal tenga también realidad externa, sino que esto cae fuera de lo orgánicamente vivo.[112]

El género contiene diferencias dentro de sí mismo, a saber, las especies individuales, las cuales intentan ordenarse y distinguirse por sus características, por ejemplo, "figura, color, etc.". En este sentido, el género es superado por las especies, las cuales son el siguiente modo de determinación. La tierra, por un lado, contiene precisamente estas mismas especies individuales y organismos dentro de sí misma, pero no es superada por ellos. En otras palabras, la tierra como concepto puede preservarse en la pluralidad del mundo natural. Las diferencias o entidades individuales que componen esto descansan en esta indiferencia.

111 Ver *JSE* I, 31 y ss.
112 *PhS*, § 292; *PhG*, 164; *FdelE*, 177.

El problema con este intento de entender la naturaleza con el concepto de la tierra como el universal individual es que, de hecho, las entidades individuales todavía no son determinadas, ya que son indiferentes una de la otra en el universal individual. En el análisis final, Hegel piensa que la pluralidad de la naturaleza se resiste a la organización, la clasificación y la regularidad de las leyes: "De lo anterior se desprende que en la observación del ser allí configurado la razón sólo puede presentarse *como vida en general*, pero una vida que, en su diferenciación, no tiene realmente en sí misma una seriación y organización racional y que no es un sistema de figuras basado en sí mismo".[113] Otra vez, la razón no puede encontrarse en la naturaleza, ya que es incapaz de encontrar en la naturaleza la estructura lógica y racional de su propio pensamiento. Todo intento de encontrar tal estructura en la naturaleza sólo tiene que conducir a absurdos y contradicciones.[114]

Observaciones finales (§§ 295-297)

En sus observaciones finales, Hegel curiosamente compara la noción de tierra con la del espíritu y la autoconciencia, las cuales, para él, forman una estructura paralela.[115] Hegel escribe:

> Así, pues, la *conciencia* entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible tiene por término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia, como una vida del espíritu que se ordena hacia un todo; es el sistema que aquí consideramos y que tiene su ser allí objetivo como historia del mundo. Pero la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; desde su universal que es la vida, desciende inmediatamente a la singularidad del ser allí, y los momentos unidos en esta realidad, los momentos de la simple determinabilidad y de la vitalidad singular, producen el devenir solamente como el movimiento contingente en el que cada uno de ambos momentos es activo en la parte que le toca y el todo se mantiene.[116]

Ambos, el espíritu y la naturaleza, comparten la característica en común de que tienen una pluralidad de cosas individuales o momentos dentro de sí

113 *PhS*, § 295; *PhG*, 165; *FdelE*, 178.

114 Ver Hans Querner, "Die Stufenfolge der Organismen in Hegels Philosophie der Natur", *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, ed. Hans-Georg Gadamer, *Hegel-Studien*, Beiheft 11 (Bonn: Bouvier, 1983), 162-163.

115 Véase Lamb, "Observation of Organic Nature (B)", 159.

116 *PhS*, § 295; *PhG*, 165-166; *FdelE*, 178-179.

mismos. En el caso del espíritu, son los momentos individuales del mundo histórico, los cuales están unidos como un todo. Como hemos visto, en la naturaleza es la pluralidad de especies e individuos la que constituye el orden natural. En este pasaje, Hegel nos dice que los dos difieren en un aspecto fundamental, a saber, que la naturaleza en el análisis final es "solamente [...] el movimiento contingente". En otras palabras, no hay necesidad o ley genuina en el orden natural. Por otro lado, el movimiento del espíritu, el movimiento del pensamiento humano y la historia son necesarios y la evidencia genuina de las leyes universales. Ésta es la conclusión extremadamente contra intuitiva de Hegel en esta sección.

Hegel nos recuerda una vez más en sus observaciones finales el paralelismo con "La certeza sensible", la cual distingue entre los particulares que la conciencia natural quería decir (*meinen*) y los universales que dijo. Él escribe:

> Así, pues, por cuanto que, en su realidad, la *universalidad de la vida orgánica*, sin la verdadera mediación que es para sí desciende de un modo inmediato al extremo de la *singularidad*, tenemos que la conciencia observadora sólo tiene como cosa ante sí la *suposición*; y si la razón sólo tuviera el interés ocioso de observar esta suposición, se limitaría a describir y narrar las suposiciones y ocurrencias de la naturaleza.[117]

La conciencia observadora mediante su ciencia captura la plenitud y la diversidad de la naturaleza empírica ordenada, pero como hemos visto esto colapsa en la "individualidad universal", la cual es de hecho una masa natural rudimentariamente indeterminada. La conciencia observadora fracasa una y otra vez al tratar de encontrar la manera de dividir esta masa y determinar las entidades individuales, su conexión y relación. Todos sus intentos para ordenar esto son inútiles y la conciencia observadora es incapaz de proporcionar un sistema realmente necesario de leyes para entender el mundo objetivo de la naturaleza. Sus leyes siguen siendo sólo probables: "Pero, en la relación entre lo orgánico y las diferencias de lo inorgánico que son, los elementos, zonas y climas, la observación, en lo tocante a la ley y a la necesidad, no va *más allá de la gran influencia*".[118] Podemos hablar vagamente sobre las diversas influencias de los factores naturales, pero no podemos ir más allá para alcanzar la verdad necesaria de la naturaleza, que la conciencia observadora espera explicar.

117 *PhS*, § 297; *PhG*, 166; *FdelE*, 179.
118 *PhS*, § 297; *PhG*, 166; *FdelE*, 179.

La dialéctica de lo universal y lo particular es muy sencilla en esta sección. Al comienzo, el universal fue el esquema general de clasificación con el cual se trató de ordenar las entidades particulares del mundo natural. Cuando el esquema clasificatorio fracasó, la conciencia observadora trató de entender al universal como una ley pura, la cual reunía en un conjunto el número específico de entidades orgánicas en términos de una relación específica. Cuando la ley fracasó, el análisis cambió a entidades orgánicas en las cuales un aspecto universal se encontraba en su extremo. Después del análisis de la teleología de la naturaleza, la conciencia observadora se propuso dar una explicación de lo interno del organismo, lo cual la llevó a la relación de distintos sistemas: el sistema nervioso, el sistema muscular y el sistema reproductor. Estas capacidades o sistemas conformaron el aspecto universal de las entidades orgánicas individuales. Finalmente, la conciencia observadora examinó la dialéctica del género y las especies y llegó a la idea de la tierra como el individuo universal.

Una vez más, vale la pena señalar que la crítica de Hegel contradice muchas de nuestras ingenuas intuiciones modernas sobre el valor de verdad de la ciencia natural. La física moderna en la cultura contemporánea es a menudo considerada el punto de referencia último de la verdad en la ciencia. Las ciencias sociales aplican imperfectamente el método científico; de acuerdo con el punto de vista común, están muy por detrás. Las disciplinas humanísticas no pueden ni siquiera ser mencionadas cuando hablamos de la verdad, ya que la opinión reinante es que han renunciado totalmente a la idea de verdad y están sumidas en un relativismo irresponsable. Por lo tanto, se afirma, el relativismo *ad hoc* e idiosincrásico de estas teorías, por ejemplo, la historia, la teología o la filosofía, simplemente no puede competir con la ciencia natural moderna con respecto a sus afirmaciones sobre la naturaleza del universo. Hegel encontraría repulsivo nuestro punto de vista moderno. Como acabamos de ver, de acuerdo a la posición de Hegel, el material de la ciencia natural es "solamente [...] un movimiento contingente".[119] carente de necesidad. En cambio, para la filosofía es necesaria la existencia de la verdad. Para Hegel, la verdad filosófica es la forma más alta de verdad, la cual es seguida por la verdad religiosa. Vendrán después las verdades de la historia examinadas en el capítulo de "El espíritu". Sólo después del análisis de las pretensiones de verdad de estas disciplinas podemos hablar de las verdades en las ciencias naturales, las cuales, según el punto de vista de Hegel, palidecen al compararlas.

119 *PhS*, § 295; *PhG*, 166; *FdelE*, 179.

II. Observación de la autoconciencia en su pureza y su relación con la realidad externa: psicología (§§ 298-308)

Esta sección relativamente desconocida contiene otro informe de la epistemología de Kant o de su lógica, así como el tratamiento de Hegel de la ciencia de la psicología.[120] Primero, Hegel trata las llamadas leyes del pensamiento, las cuales se considera que conforman la capacidad cognitiva del sujeto autoconsciente. La paradoja implicada en este punto de vista nos lleva a la psicología. La concepción de Hegel de la psicología, aunque no es totalmente dispar de la nuestra, es muy específica. Él considera que la tarea central de la psicología es comprender la influencia de la sociedad en el individuo; con más precisión, la psicología examina cómo las influencias externas configuran y determinan la personalidad del individuo. La psicología, con base en la observación empírica, trata de formular leyes necesarias para explicar la interacción del individuo con su medio ambiente. En el curso de la dialéctica, hemos llegado a ver que, de hecho, este estimulo nunca determina totalmente nada, su influencia es siempre indeterminada. Las leyes con sus pretensiones de necesidad fallan debido a su incapacidad para explicar la libertad del individuo en relación con la influencia del entorno.

De acuerdo a la estructura esquemática de la obra que hemos estado siguiendo, esta sección corresponde a "La percepción" en el capítulo de la "Conciencia". Aunque sería un error insistir siempre en una correspondencia tajante, especialmente en este caso, ya que, como hemos visto, algo del tema de la sección previa correspondía oficialmente a "La certeza sensible", sin embargo, se extendió un poco hasta el tema de la sección de "La percepción". Aunque la correspondencia entre la sección presente y "La percepción" es cercana cuando atendemos al paralelismo categorial. Las categorías operantes en "La percepción", del uno y lo múltiple, son repetidas aquí en el nivel del sujeto autoconsciete. La unidad de la autoconciencia es yuxtapuesta a la pluralidad de las facultades mentales. La tarea del psicólogo es tratar de llevar esta unidad y pluralidad bajo un todo harmónico, igual que la conciencia natural trata de reconciliar el "Uno" con el "También" en "La percepción".

120 Ver Ulrich Sonnemann, "Hegel und Freud: Die Kritik der *Phänomenologie* am Begriff der pshychologischen Notwendigkeit und ihre anthropologischen Konsequenzen", *Psyche* 24 (1970).

La Noción: observación del sujeto autoconsciente (§§ 298)

Puesto que Hegel ha discutido ya la Noción general de "Razón observante",[121] en este punto solamente distingue otra variante de aquella Noción que ya exploramos en la "Observación de la naturaleza". En este punto, ya no nos ocupamos de observar lo otro o el objeto de la conciencia, sino que ahora examinará al sujeto autoconsciente mismo como un objeto del examen científico. Hegel comienza explicando cómo los resultados de la sección previa, la "Observación de la naturaleza", nos lleva al siguiente paso de la observación del individuo. Él indica que la observación de la naturaleza orgánica e inorgánica resultó inadecuada conceptualmente. En primer lugar, de la naturaleza inorgánica él escribe: "La observación de la naturaleza encuentra el concepto realizado en la naturaleza inorgánica, encuentra leyes cuyos momentos son cosas, que se comportan al mismo tiempo como abstracciones; pero este concepto no es una simplicidad reflejada dentro de sí".[122] Lo que Hegel nos recuerda es que en la dialéctica de la clasificación y la categorización de la naturaleza inorgánica colapsó en una pluralidad de momentos individuales que la conciencia observante fue incapaz de reunir en una unidad. De acuerdo a este informe, la pluralidad de la naturaleza desafió los esquemas clasificatorios rígidos de las ciencias naturales y terminó siendo una mera descripción de entidades individuales. El ser de la naturaleza inorgánica resultó múltiple. Puesto que era una multiplicidad sin ninguna relación dialéctica para una singularidad o unidad, entonces, el mundo de la naturaleza inorgánica sigue estando indeterminado.

Hegel resume los resultados del análisis de la naturaleza inorgánica: "En cambio, la vida de la naturaleza orgánica sólo es esta simplicidad reflejada dentro de sí; la contraposición de sí misma, como la contraposición de lo universal y lo singular, no se desdobla en la esencia de esta vida misma".[123] Aquí señala que la naturaleza orgánica, en oposición a la inorgánica, se manifiesta como una unidad o, como Hegel dice, como una "simplicidad reflejada dentro de sí", sin embargo, aquí la naturaleza orgánica carece del momento de pluralidad. La naturaleza orgánica, como el ser puro de "La certeza sensible", colapsa en una mismidad sin ningún rasgo de distinción; así, también permanece indeterminada. Lo que se necesita es un objeto que mantenga su

121 *PhS*, § 240-243; *PhG*, 137-138; *FdelE*, 148-150.
122 *PhS*, § 298; *PhG*, 167; *FdelE*, 180.
123 *PhS*, § 298; *PhG*, 167; *FdelE*, 180.

unicidad o unidad como naturaleza orgánica, pero que al mismo tiempo posea propiedades o características que puedan distinguirla de otras cosas como la naturaleza inorgánica. Como vimos en "La percepción", lo que se necesitaba era una concepción de un objeto que mantuviera el momento de ambos, el "Uno" y el "También", unidad y pluralidad. La conciencia observante cree que ha encontrado este objeto en el sujeto humano individual. Este sujeto es una unidad con una pluralidad y como tal es el objeto propio de estudio para la razón observante. Hegel expresa esto de la siguiente manera: "La observación encuentra este concepto libre, cuya universalidad tiene en ella misma de un modo no menos absoluto la singularidad desarrollada, solamente en el concepto mismo existente como concepto o en la autoconciencia".[124] Por eso pasamos al estudio observacional del agente humano autoconsciente. A diferencia de los objetos de la naturaleza orgánica e inorgánica estudiados hasta ahora, un sujeto humano contiene en la unidad de la autoconciencia una cantidad de capacidades intelectuales y facultades. Sólo en el sujeto humano están juntos el uno y lo múltiple.

La Noción en este punto es simplemente la idea de que la comprensión científica del sujeto humano, vía la observación, puede en última instancia determinar la verdad. Otra vez, cuando vemos hacia atrás, donde Hegel esbozó el estado de la "Razón observante",[125] nos dimos cuenta de que estábamos en el punto donde la conciencia observante observa lo que Hegel allí llamó "espíritu". En este contexto, Hegel simplemente considera a la razón observándose a sí misma, como sujeto autoconsciente, como un objeto de investigación. Lo humano difiere del resto de la naturaleza por virtud de su capacidad de autoconciencia. Precisamente esta distinción es lo que Hegel espera capturar con su distinción entre naturaleza y espíritu en el pasaje en cuestión. Nosotros hemos visto la dialéctica de la observación de la naturaleza y ahora pasamos a la observación del espíritu.

La experiencia de la conciencia (§§ 299-308)

• La leyes del pensamiento (§§ 299-301)

La conciencia observante, en su examen del sujeto autoconsciente, observa inmediatamente la estructura universal del pensamiento humano. Estas estructuras se conciben como las necesarias "leyes del pensamiento". Con el

124 *PhS*, § 298; *PhG*, 167; *FdelE*, 180.
125 *PhS*, § 243; *PhG*, 138; *FdelE*, 150.

término "ley del pensamiento", Hegel se refiere a la lógica formal de sus días, así como a la epistemología de Kant. Las leyes del pensamiento, de acuerdo a la lógica tradicional, son los principios de identidad, contradicción y tercero excluido. Se creía que estas leyes servían como criterio de la verdad. A esto podemos agregar también las categorías, las cuales, según la concepción de Kant, corresponden a estas leyes formales y principios. Para la concepción kantiana, como vimos antes, esto produce una división entre contenido y forma. Las reglas lógicas y las categorías proporcionan el aspecto formal y universal del pensamiento, pero el contenido del pensamiento es algo diferente. Esto da lugar a una posición ambivalente con respecto a las pretensiones de verdad de las leyes del pensamiento. Las leyes son sólo formales y no tienen verdad en sí mismas: "No tienen *realidad* alguna, lo que significa, en general, sencillamente que carecen de verdad. No deben ser, ciertamente, la verdad *entera*, pero sí, por lo menos, la verdad *formal*".[126] Las leyes del pensamiento se supone que son la verdad en algún sentido (a saber, para los humanos), pero ya que, según Kant, sólo son subjetivas y formales, carecen de contenido y de la verdad completa. Como Hegel mencionó en su "Introducción",[127] dan lugar a dos criterios de verdad: verdad para el sujeto humano y verdad en sí misma o en la realidad. Pero este criterio doble sólo sirve para rebajar la verdad al sujeto, ya que la verdad subjetiva claramente parece ser la más débil de las dos. En realidad, la propia existencia de la verdad en sí misma origina el problema del escepticismo del concepto de la verdad subjetiva. Como hemos visto, en la concepción de Hegel no hay división entre forma y contenido. Las estructuras universales o reglas del pensamiento tienen en sí mismas un contenido y esto es el principio de una fenomenología.

Puesto que según el punto de vista kantiano estas leyes son una parte del aparato subjetivo, no son consideradas leyes de las cosas o los objetos mismos, sino solamente son leyes de los modos en que el ser humano estructura la realidad. Éstas son leyes del conocimiento y no leyes del ser: "En su verdad, como momentos llamados a desaparecer en la unidad del pensamiento, debieran ser tomadas como saber o movimiento pensante."[128] Hegel señala aquí que su filosofía, o el conocimiento especulativo en general, rechaza la distinción en este sentido entre pensamiento y ser. Como él dice, toda la relación entre los dos términos es una "[totalidad] del movimiento pensante, el

126 *PhS*, § 299; *PhG*, 167; *FdelE*, 180.
127 *PhS*, § 75; *PhG*, 54; *FdelE*, 54.
128 *PhS*, § 300; *PhG*, 168; *FdelE*, 181.

saber mismo".[129] La idea básica aquí es la que hemos visto antes. Cualquier conversación acerca de la "realidad" en última instancia cuenta con nuestro "pensamiento" sobre la realidad. No se puede pasar detrás del pensamiento o lenguaje para llegar a la realidad en sí misma; así, la comparación no puede ser entre pensamiento y una realidad independiente externa sino más bien entre dos modalidades diferentes del pensamiento.

Ya que la conciencia observante ha descubierto sólo "leyes del conocimiento" y no "leyes del ser", fracasa esta primera variante de la Noción de "Observación de la autoconciencia". En otras palabras, la conciencia observante misma debe usar estas leyes del pensamiento en su análisis del sujeto autoconsciente; sin embargo, estas leyes son solamente subjetivas o del conocimiento (y no del ser), entonces, es socavado el valor de verdad del resultado de la investigación de la conciencia observante. Hegel expresa esto en el siguiente y oscuro pasaje: "La observación no es el saber mismo ni lo conoce, sino que invierte su naturaleza en la figura del *ser*, es decir, concibe su negatividad solamente como *leyes del conocimiento*".[130] El observador comprende su objeto dominante (su negatividad) "sólo como leyes del conocimiento". La clave aquí es la palabra "sólo", la cual claramente implica el contraste con las leyes del ser que cree que son más verdaderas y más reales.

En el movimiento dialéctico de esta etapa, las categorías de lo uno y lo múltiple o el "Uno" y el "También" que conocemos desde "La percepción" están claramente presentes. En este punto, el "Uno" es simplemente el sujeto autoconsciente mismo, el cual es considerado como un organismo vivo unificado. La multiplicidad, por el otro lado, es la diversidad de leyes del pensamiento o facultades intelectuales que posee cada individuo. Hegel aclara esto en un par de pasajes: "Pero esta verdad absoluta de determinabilidades fijas o de muchas leyes distintas contradice a la unidad de la autoconciencia o del pensamiento y la forma, en general".[131] Todavía más explicito:

> La psicología basada en la observación, que enuncia primeramente sus percepciones de los *modos universales* que se le presentan en la conciencia activa, se encuentra con diversas facultades, inclinaciones y pasiones y, como el recuerdo de la unidad de la autoconciencia no puede descartarse en la enumeración de aquella colección de facultades, etc., la psicología basada en la observación

129 *PhS*, § 300; *PhG*, 168; *FdelE*, 181.
130 *PhS*, § 300; *PhG*, 168; *FdelE*, 181.
131 *PhS*, § 300; *PhG*, 168; *FdelE*, 181.

> tiene necesariamente que llegar, por lo menos, hasta asombrarse de que en el espíritu puedan juntarse como en un saco tantas cosas diversas contingentes y heterogéneas entre sí, tanto más cuanto que no se muestran, allí, como cosas inertes y muertas, sino como movimientos llenos de inquietud.[132]

Aquí las categorías de lo uno y lo múltiple son explícitas. La conciencia observante observa empíricamente y analiza la diversidad de facultades humanas, pero en términos de la teoría no tiene forma de reunirlas en un agente autoconsciente. Ellas no son mediadas adecuadamente. Las facultades parecen unidades atómicas independientes, cada una tiene su propia función. Cómo esta pluralidad está unida con una unidad subyacente es una pregunta que "asombra" a la conciencia observante.

Hegel describe[133] la transición entre dos variantes de la Noción en este nivel. La conciencia observante concibe al sujeto unitario diferente para escapar de las contradicciones que implican las leyes del pensamiento. El sujeto ya no es concebido como un conocedor inerte o pasivo en posesión de una cantidad de leyes cognitivas, sino que es pensado como vivo y activo en el mundo real, como una "conciencia operante".[134] Para considerar al sujeto autoconsciente como activo, la conciencia observante trata de poner las leyes del pensamiento a un lado y ver al sujeto como determinado por la cantidad de relaciones que tiene con el mundo externo, vía sus acciones. Hegel escribe que la conciencia observante "opina que el pensamiento queda ante ella a un lado y que del otro obtiene otro ser en lo que ahora es para ella el objeto, a saber, la conciencia operante".[135] Entonces, la psicología es el nuevo ámbito que la conciencia activa observa en sus determinaciones.

• Psicología (§§ 302-308)

El estudio que la razón observante emprende está dirigido al campo de la psicología empírica.[136] Este campo tiene como objeto el examen del sujeto individual y sus facultades en su relación con el mundo o su medio ambiente. La psicología trata de establecer leyes de cómo el medio ambiente afecta al individuo y cómo el individuo responde a diversos estímulos de su medio ambiente. Estas leyes remplazan las leyes del pensamiento que hemos exami-

132 *PhS*, § 303; *PhG*, 169; *FdelE*, 182.
133 *PhS*, § 301; *PhG*, 168; *FdelE*, 181-182.
134 *PhS*, § 301; *PhG*, 168; *FdelE*, 181.
135 *PhS*, § 301; *PhG*, 168; *FdelE*, 182.
136 *PhS*, § 302; *PhG*, 169; *FdelE*, 182.

nado. El medio ambiente y el individuo son los dos aspectos cuya interacción debe ser explorada: "Los momentos que constituyen el contenido de la ley son, de una parte, la individualidad misma y, de otra, su naturaleza inorgánica universal, a saber, las circunstancias, la situación, los hábitos, las costumbres, la religión, etc., encontrados; partiendo de estos elementos hay que concebir la individualidad determinada".[137] El individuo es entendido, en un sentido, como el resultado de la influencia de este medio ambiente. En otras palabras, un individuo en un medio ambiente donde cierta religión es dominante o predominan ciertas costumbres asumirá con toda probabilidad esta religión y adoptará precisamente estas costumbres. Éste es el tipo de ley formulada por la psicología empírica. El problema es que la psicología no quiere admitir que en el mejor de los casos esto es una cuestión de probabilidad y, por el contrario, insiste en la necesidad de este tipo de leyes.

Cuando observamos un poco más cerca, sin embargo, vemos que de hecho hay excepciones a este tipo de ley psicológica sobre la necesidad de la influencia del medio ambiente en el individuo. De hecho, es cierto que en una sociedad la mayoría de los individuos, como resultado de su educación e influencia cultural, comparten la misma religión y costumbres; sin embargo, también hay en toda sociedad quien no comparte la religión dominante y las costumbres aceptadas, a pesar de su socialización en ella. Por lo tanto, parece haber dos posibilidades: puede absorberse simplemente de la cultura dominante elementos de una personalidad propia o puede afirmarse la individualidad, la libertad y reorganizar aspectos culturales como uno desea.

> Como, en virtud de esta libertad, la realidad es susceptible de esta doble significación, el mundo del individuo sólo puede concebirse partiendo de este mismo; y la *influencia* de la realidad, que se representa como *lo que es* en y para sí, sobre el individuo cobra a través de éste el sentido absolutamente contrapuesto de que o deja que el curso de la realidad que afluye siga su marcha *sin intervenir en él* o lo interrumpe e invierte.[138]

Una vez que uno se da cuenta de que la libertad individual juega un papel en esta interacción entre el medio ambiente y el individuo, entonces, es difícil darle sentido a la pretensión de necesidad de las leyes psicológicas. Si el individuo siempre puede objetar todo aspecto dado del "curso de la reali-

137 *PhS*, § 305; *PhG*, 169-170; *FdelE*, 183.
138 *PhS*, § 307; *PhG*, 170-171; *FdelE*, 184.

dad que afluye siga su marcha *sin intervenir en él*", entonces, la conciencia observante no puede afirmar que uno necesariamente acepta e internaliza todo lo que viene del medio ambiente. Hegel escribe: "Lo *que* influya sobre la individualidad y *cuál* influencia deba ejercer —lo que, propiamente, significa lo mismo— dependerá, por tanto, solamente de la individualidad misma".[139] Ya que todo esto resulta de la naturaleza del sujeto individual, las leyes generales de la psicología no pueden ser formuladas. Simplemente tenemos que ver cómo el individuo reacciona a la influencia de su entorno en cada caso individual. No podemos en última instancia llegar a las leyes que separan la influencia del medio ambiente desde el carácter humano o la naturaleza original. Por eso, Hegel concluye: "la *necesidad psicológica* se trueca en una palabra tan vacua".[140]

Observaciones finales

En la dialéctica en este nivel es representado lo universal en primer lugar por el sujeto autoconsciente unificado, quien, como el "Uno" de "La percepción", parece una unidad vacía. Lo particular en esta dialéctica es representado por las leyes del pensamiento y la diversidad de facultades cognitivas, las cuales parecen flotar libremente y no corresponden al sujeto autoconsciente, como las propiedades independientes aisladas en el "También". La dialéctica de la inmediatez y la mediación también tiene afinidad con la dialéctica de "La percepción". El agente autoconsciente es lo inmediato, pero carece del nivel de la mediación, ya que no tiene facultades o propiedades que pudieran servir como marcas distintivas. Por otro lado, las facultades que flotan libremente median y determinan mutuamente, pero carecen del momento de la unidad inmediata.

Ahora, la conciencia observante busca algo que pueda fijar como un objeto de estudio, lo cual constituya la clave del carácter del sujeto individual. El estudio de la psicología demostró que la influencia del medio ambiente era totalmente intangible e indeterminada y no podía servir para fijar el carácter de la persona. La conciencia observante desecha el entorno por algo más tangible y determinado, que sea inmediato a la observación. Lo encuentra en el rostro y el cráneo o la calavera del individuo mismo. El rostro y el cráneo de la persona son pensados como representaciones inmediatas y precisas de

139 *PhS*, § 306; *PhG*, 170; *FdelE*, 183.
140 *PhS*, § 307; *PhG*, 171; *FdelE*, 184.

la verdadera naturaleza interna del individuo. La conciencia observante pasa de la psicología a las ciencias dudosas, como la fisionomía y la frenología, y, así, de las categorías de lo uno y lo múltiple a lo interno y externo.

III. Observación de la autoconciencia en su relación con su realidad inmediata: fisionomía y frenología (§§ 309-346)

En esta sección, la conciencia observante renuncia a la pretensión de conocer al sujeto individual en su determinación por la naturaleza y el entorno social. Ahora, el objeto de estudio se concreta a las manifestaciones exteriores, las cuales se cree que reflejan algo interno que de otro modo sería inaccesible empíricamente. Como el esquema que hemos estado siguiendo, esta sección corresponde a la sección de la "Fuerza y entendimiento" del capítulo de la "Conciencia". La dialéctica vuelve a la relación de lo interno y lo externo que vimos en la "Fuerza y entendimiento", en la forma de la dialéctica de las fuerzas y sus manifestaciones empíricas. Esta vez, lo interno y lo externo no son entendidos como una relación en el ámbito de los objetos como una fuerza detrás de las escenas con una manifestación empírica, sino como una relación de dos aspectos del sujeto humano. En esta sección, la apariencia externa del sujeto, en particular el rostro o el cráneo del individuo, se cree que refleja su naturaleza interna.

La naturaleza esotérica de las ciencias como la fisonomía y la frenología que Hegel trata aquí ha sido en gran parte responsable de la oscuridad de su informe, también por el hecho de que esta sección ha recibido poco tratamiento en la literatura. Aunque esta sección ha sido descuidada y estas disciplinas, la frenología y la fisonomía, ya no están de moda, sería un error pensar que la discusión de Hegel es irrelevante o sin sentido para el lector moderno. Por el contrario, como un importante ensayo de Alasdair MacIntyre apuntó,[141] los temas tratados aquí todavía están presentes en los debates de la filosofía de la mente: Algunas de las tesis centrales de la fisonomía y la frenología, lejos de haber caído en desuso, están de hecho vivas y presentes en la discusión moderna. La tesis de McIntyre es que una cantidad de doctrinas materialistas contemporáneas, las cuales, desde la perspectiva del presente,

141 Alasdair MacIntyre, "Hegel on Faces and Skulls", en *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976), 219-236.

aparecen totalmente legítimas y respetables, no difieren en lo esencial de estas dos ciencias con mala reputación, de las cuales todo científico que se precie desde hace tiempo adjuró. Además, despista la dificultad de esta sección, que surge de la extrañeza de las seudo ciencias involucradas, este análisis es considerado como uno de los más animados de Hegel, debido a la despiadada y poco reconocida sátira que usa como un arma en su crítica a esta posición.

La Noción: observación del sujeto autoconciente en su aspecto objetivo (§§ 309-311)

Como de costumbre, Hegel comienza diciéndonos cómo la formación de la nueva variante de la Noción es resultado del fracaso de la variante analizada en la sección anterior. Específicamente, el fracaso de la psicología al pretender proporcionar leyes de genuina necesidad para describir cómo funciona el mundo o cómo el entorno influye al sujeto individual lleva de nuevo a investigar a la persona determinada por el propio sujeto: "La observación psicológica no encuentra ley alguna del comportamiento entre la autoconciencia y la realidad o el mundo contrapuesto a ella, y la indiferencia mutua entre ambos la empuja a recaer de nuevo en la *peculiar determinabilidad* de la individualidad real, que es *en y para sí* misma".[142] Ahora, la conciencia observante examina al individuo mismo e intenta abstraer la influencia del entorno ya que resulto indeterminada.

En este punto aparece un nuevo dualismo en la concepción del sujeto. Por un lado, el individuo es la actividad externa de la persona que es observable en el mundo empírico y, por otro lado, la identidad interna, que no es empírica. Hegel lo expresa así: "En *él mismo* brota, pues, la oposición, el doble carácter de ser movimiento de la conciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, realidad tal que es en él de un modo inmediato *la suya*".[143] Cada individuo se expresa en la esfera externa a través de palabras y acciones; éste es el lado público de su carácter que está disponible para todos. Sin embargo, también tiene otro lado que es privado. Este lado consiste en sus intenciones, pensamientos, etc. Éstos no son accesibles originalmente a otros agentes autoconscientes, a menos que el individuo los exprese y a propósito los haga públicos. Ésta es nuestra creencia del sentido común, según la cual el lado externo refleja con precisión el lado interno; en otras palabras, igual que la

142 *PhS*, § 309; *PhG*, 171; *FdelE*, 185.
143 *PhS*, § 310; *PhG*, 171-2; *FdelE*, 185.

conciencia observante, tendemos a creer más o menos que tenemos razón para sospechar que las palabras de un individuo y sus acciones son un reflejo de su identidad verdadera o su ser interno. Estas cosas funcionan como un signo que indica la naturaleza de la individualidad interna.

Esta concepción del individuo difiere de la concepción que se aplicó en el modo anterior de conciencia, es decir, en la psicología. La idea a trabajar allí fue que la influencia externa configura totalmente al individuo; en otras palabras, el individuo es determinado únicamente desde el exterior. Así, para conocer lo que es un individuo, primero necesitamos conocer a qué tipo de cultura pertenece y qué tipo de medio ambiente habita. Aquí, en cambio, la creencia es que en cada individuo hay un ser interno que se expresa a través de su propia persona y actividad, independiente del medio ambiente. Hegel lo describe de esta manera:

> Por tanto, al todo externo pertenece no sólo el *ser originario*, el cuerpo congénito, sino también la transformación de este mismo, que pertenece a la actividad de lo interior; el cuerpo es la unidad del ser no formado y del ser formado [...] Este todo, que abarca en sí las determinadas partes fijas originarias y los rasgos que sólo brotan a través de la acción, *es* y este *ser* es expresión del interior, del individuo puesto como conciencia y como movimiento.[144]

Aquí, la apariencia externa del cuerpo o de la actividad humana no es considerada algo meramente accidental o lo que Hegel llama "el *ser originario*". Más bien, el cuerpo es visto como una expresión esencial del aspecto interno de la persona. El cuerpo y su actividad son cosas determinadas y fijas que pueden ser observadas. Ellos expresan la naturaleza interna y fija de su indeterminación interna.

Es importante señalar el paralelismo obvio con la sección de la "Fuerza y entendimiento". Allá se creyó que la verdadera naturaleza del objeto eran las fuerzas ocultas que residen en la esfera oculta, no empírica, detrás de las apariencias. Las fuerzas tienen dos lados, así como aquí el individuo. La fuerza, en sí misma, era vista como algo más allá del mundo empírico, llamada por Hegel "fuerza propia". Pero la fuerza también fue considerada en su aspecto "para otro", el cual Hegel llamó "fuerza exteriorizad", es decir, fuerza que aparece a través de las manifestaciones en el mundo empírico.[145]

144 *PhS*, § 311; *PhG*, p. 172; *FdelE.*, p. 186.
145 *PhS*, § 136; *PhG*, p. 84; *FdelE.*, pp. 83-84.

Igual que la fuerza tiene dos aspectos en "Fuerza y entendimiento", también aquí el individuo tiene dos aspectos, los cuales son expresados precisamente en el mismo lenguaje. El individuo, en sí mismo, es llamado "ser interior". Pero el individuo se manifiesta en el mundo por medio de la "expresión" que consiste de su cuerpo y sus actividades. La esfera de lo interno y lo externo que vimos en la "Fuerza y entendimiento" se repite aquí en el nivel del agente autoconciente. Aquí, en lugar de la esfera no empírica de las fuerzas, aparece la esfera interna, que es considerada las intenciones, la voluntad y los pensamientos de un individuo autoconsciente. Entonces, la esfera externa es la suma total de las manifestaciones externas del agente autoconciente. La creencia operativa en ambas secciones es que hay un tipo de mapeo entre lo interno y lo externo, es decir, entre las apariencias y las fuerzas mismas o en este caso entre los lados externo e interno del individuo.

Como Hegel señala en su resumen de la "Razón observante",[146] esta sección supondría una combinación de dos partes precedentes. Nosotros comenzamos con el mundo de los objetos en la "Observación de la naturaleza" y después pasamos al ámbito de los sujetos con la disciplina de la psicología en la "La observación de la autoconciencia en su pureza y en sus relaciones con la realidad externa", y en esta sección se supone que se reúnen el sujeto y el objeto. La presente sección, "Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata", representa una combinación del objeto y del sujeto del siguiente modo: primero, el objeto de estudio es todavía el sujeto humano y, por eso, el elemento subjetivo está todavía presente. Sin embargo, el objeto real de estudio sólo es el aspecto externo del sujeto humano, a saber, la cara o el cráneo. Estos elementos pertenecen —dicho apropiadamente— al ámbito de los objetos o, como Hegel dice, a las cosas muertas.[147] Así, la distinción interno-externo proporciona la clave de cómo esta sección contiene las dos secciones anteriores: lo externo, es decir, el cráneo o el rostro, representa el lado objetivo, mientras que lo interno, lo cual presumiblemente refleja lo externo, representa el lado subjetivo.

Después de establecer los términos de la Noción del objeto, Hegel señala el regreso a la experiencia de la conciencia observante: "Por consiguiente, lo que aquí hay que considerar es la relación entre estos dos lados, para ver cómo puede determinarse y qué debe entenderse por esta *expresión* de lo *interior* en

146 *PhS*, § 243; *PhG*, p. 138; *FdelE.*, p. 150.

147 Véase *PhS*, § 328; *PhG*, 182; *FdelE*, 196: "Por el momento, hemos determinado solamente esto: que así como el cerebro es la cabeza viva, el cráneo es el *caput mortuum*".

lo exterior".[148] Dirigiéndose a la audiencia filosófica ("nosotros"), Hegel señala que comenzará en este punto el examen de la Noción. Nosotros necesitamos examinar precisamente la relación entre lo interno y lo externo para ver si de hecho puede tener sentido conceptualmente la relación de lo externo que refleja lo interno. Igual que la última sección trató la ciencia de la psicología empírica, esta sección tratará la ciencia que opera con esta concepción del individuo. En lo que sigue, Hegel discute las ciencias llamadas fisionomía y frenología, las cuales en sus días estuvieron mucho más de moda que en los nuestros. A pesar de la distancia histórica de estos dudosos campos, podemos alcanzar una comprensión básica del tema que Hegel espera tratar con su análisis, sin tener que estudiar más profundamente su desarrollo y significado histórico. Entonces, podemos pasar a su análisis dialéctico de esta variación de la Noción.

La experiencia de conciencia (§§ 312-340)

• Fisionomía (§§ 312-323)

En tiempos de Hegel la fisionomía era una ciencia más o menos acreditada. Esta disciplina tuvo su origen en Aristóteles y no se continuó significativamente en la Edad Media. En los días de Hegel, resurgió con la obra del teólogo suizo Johann Kaspar Lavater (1741-1801), cuyos *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (*Fragmentos fisionómicos para el fomento del conocimiento y amor al hombre*), publicados en cuatro volúmenes, desde 1775 a 1778, resucitaron efectivamente esta disciplina más o menos inactiva. Esta dudosa ciencia se basaba en la creencia de que existe una correlación inteligible entre el tamaño y la forma del cuerpo, específicamente, el rostro, y el carácter de la persona. La palabra "fisionomía" viene del griego, φύόιογνώμονια, que significa una valoración (γνώμων) del carácter o naturaleza (φύόις) del individuo. Por lo tanto, la fisionomía es la ciencia que permite al observador determinar el verdadero carácter interno de los sujetos observados a través de ciertos rasgos y propiedades exterioriores. Por ejemplo, un cuerpo delgado puede indicar una tendencia intelectual, mientras que un cuerpo demacrado podría designar un carácter lujurioso, etc. Ciertas arrugas o líneas en el rostro podría indicar un carácter malo moralmente o avaricioso. Entonces, la tarea de la fisionomía era establer estas correlaciones con base en la evidencia empírica.

148 *PhS*, § 311; *PhG*, 172; *FdelE*, 186.

De acuerdo a la primera versión de la fisionomía que Hegel explora, la naturaleza verdadera de la conciencia individual puede determinarse examinando las acciones del individuo y los órganos utilizados para llevarlos a cabo. En otras palabras, la mano, la boca, las piernas, etc., son los medios físicos de expresión de la verdadera naturaleza interna en actividad. La conciencia observante primero reconoce la actividad externa como la expresión esencial de la persona interna. La persona, a través de la actividad, hace visible su verdadera identidad en el mundo externo. La actividad transfiere al ser para sí de una persona al ser para otro. Ésta es la expresión de las intenciones y deseos internos manifiestos en el mundo social. Esta expresión de lo interno se lleva a cabo a través de órganos específicos, los cuales funcionan como el vehiculo de la actividad. Hegel escribe:

> Este lado externo, primeramente, sólo como *órgano* hace visible lo interior o, en general, hace de ello un ser para otro; pues lo interior, en cuanto es en el órgano, es la actividad misma. La boca que habla, la mano que trabaja y, si se quiere, también las piernas, son los órganos realizadores y ejecutores, que tienen en ellos la acción *como acción* o lo interior como tal.[149]

A través de estos órganos clave del cuerpo, el individuo se da cuenta de sí mismo en el mundo externo. Su esencia verdadera ya no es algo que mantiene en su propia mente, sino un objeto del ámbito público debido a esta acción.

Sin embargo, existe un problema con esta concepción, en la medida en que la actividad de este tipo no refleja necesariamente la naturaleza interna de la persona. Hay un par de modos diferentes en los cuales la acción externa podría dejar de ser una reflexión precisa de la persona interna.

> Las obras de los actos, no sólo pierden, al exteriorizarse, por las influencias de otros, el carácter de ser algo permanente con respecto a otras individualidades, sino que, además, al comportarse como un exterior particularizado e indiferente con respecto a lo interior, pueden ser, como interior y *a través del individuo* mismo, algo otro de como se manifiestan, bien porque deliberadamente lo conviertan en la manifestación de algo otro de lo que en verdad son, bien porque el individuo no acierte a exteriorizarse como propiamente quiere hacerlo y a afianzar su exteriorización de tal modo que otros no puedan deformar su obra.[150]

149 *PhS*, § 312; *PhG*, 173; *FdelE*, 186.
150 *PhS*, § 312; *PhG*, 173; *FdelE*, 186-187.

En primer lugar, el individuo puede disimular con sus acciones su verdadera identidad. En otras palabras, el individuo puede intencionalmente mentir a otros sobre sus verdaderos deseos y motivaciones a través de acciones estratégicamente calculadas y presentadas en la esfera pública a una audiencia cuidadosamente seleccionada. En este caso, la acción externa no sería un reflejo verdadero de la naturaleza interna de la persona y la conciencia observante sería engañada. En segundo lugar, el individuo podría ser simplemente incompetente y esta incompetencia podría consistir en el modo de realizar la acción que realmente esperaba realizar. Él podría, sin querer, a través de su propia incompetencia, ser la causa de un evento desafortunado, aunque su voluntad fuera benevolente. En este caso, no diríamos que la persona es malvada, puesto que claramente no tenía la intención de las consecuencias negativas que de hecho surgieron de su acción, aunque éste sería el resultado lógico si estuviéramos juzgando el carácter, como la conciencia observante, basándose únicamente en la observación. Aquí, una vez más la observación sería engañosa, ya que lo externo no es un reflejo verdadero de lo interno. Hegel concluye que la conciencia observante no puede fijar su juicio del carácter interno basándose solamente en la acción de un individuo, ya que aquella acción no es definitiva. "Por tanto, la acción, como obra consumada, tiene la doble significación contrapuesta de ser o bien la *individualidad interior* y no su *expresión*, o bien, como lo exterior, una realidad *libre* del interior y que es algo completamente distinta de esto".[151]

Ahora, la conciencia observante debe encontrar algo más para examinar e investigar lo que refleje con mayor precisión el carácter interno de la persona. Entonces, llega a ver como objeto posible de estudio el cuerpo como un todo. Aunque uno podría usar disfraces o trucos similares, en última instancia, no puede disimularse la naturaleza del cuerpo propio, de modo que uno pueda disimular el carácter verdadero o las intenciones a través de la acción. No podemos manipular realmente el cuerpo, el cual parece ser simplemente una naturaleza dada, del mismo modo que podemos manipular nuestras acciones, adaptándolas a las circunstancias. Así, la conciencia observante lleva a ver al cuerpo, y en particular el rostro, como un objeto de estudio, y lo ve como el reflejo verdadero de la naturaleza interna del individuo. Ésta es la premisa fundamental de la fisionomía.

La siguiente tesis de la fisionomía implica una retractación de las afirmaciones sobre la acción, las cuales parecen finalmente externas y, en

151 *PhS*, § 312; *PhG*, 173; *FdelE*, 187.

cambio, se concentrará en las partes corporales que son relevantes. En este sentido, para la conciencia observante, la disciplina de la fisionomía disfruta de una importante ventaja sobre las seudociencias, tales como la astrología y la quiromancia. Estos estudios operan con la premisa de que existe alguna conexión causal entre los factores externos. Por ejemplo, la astrología asume que existe una conexión importante entre el carácter o el destino y la constelación de cuerpos celestiales que hubo en el cielo en el preciso momento del nacimiento. La quiromancia también asume una conexión causal entre los pliegues y líneas de la mano, el carácter y el destino del individuo. Estas conexiones son en un profundo sentido "externas" al mismo individuo (aunque las líneas de la mano pueden quizás ser vistas como algo que no es externo) y, así, la conexión causal parece más caprichosa. Como Hegel dice: "En cuanto exterioridades, estos momentos mantienen un comportamiento indiferente entre sí y no tienen los unos con respecto a los otros la necesidad que debe contenerse en la relación entre lo *exterior* y lo *interior*".[152] Estos factores no parecen tener, en principio, nada que ver con el otro. Ellos, obviamente, no son relacionados causalmente de un modo que podamos confirmar.

Por otro lado, la fisionomía reclama para sí misma una correlación más intuitiva de los factores que las dos disciplinas mencionadas. La talla corporal, el tipo, así como las características faciales, se cree que son reflejo de la naturaleza interna del individuo y funcionan como un tipo de elemento mediador entre la naturaleza interna de la identidad y su externalización o realización. Aquí no existe correlación "externa" para probar nuestra credulidad. Al contrario, es muy intuitivo que exista alguna conexión entre el carácter interno de un individuo y sus características corporales. Por ejemplo, los individuos con una robusta estatura tienden a ser atletas. Los individuos con una constitución corporal frágil tienden menos a ser atletas y más estudiosos. Efectivamente, juzgamos el carácter basándonos en apariencias externas del individuo. Cuando hacemos tales juicios, no nos ocupamos de los órganos individuales, como en el nivel previo, sino más bien "del movimiento y la forma del rostro y de la configuración [del cuerpo] en general".[153] El cuerpo, como un conjunto, configura tanto la naturaleza interna del individuo como su externalización.

Igual que la "Fuerza y entendimiento", las fuerzas tenían dos aspectos, detrás de la escena y exteriorizada en el mundo real, también aquí el indi-

152 *PhS*, § 314; *PhG*, 174; *FdelE*, 188.
153 *PhS*, § 317; *PhG*, 175; *FdelE*, 189.

viduo tiene dos aspectos: una naturaleza verdadera detrás de la escena y su exteriorización en el mundo empírico vía el término medio del cuerpo. Por eso, tenemos aquí una constelación similar al mundo de las apariencias, la cosa en sí y las apariencias de "Fuerza y entendimeinto", a las cuales Hegel se refiere como sigue: "La observación acoge esta oposición en la misma relación invertida que la determina en la manifestación. Considera como lo *exterior no esencial* el *hecho* mismo y la obra, la del lenguaje o la de una realidad más sólida, y como lo *interior esencial* el *ser en sí* de la individualidad".[154] La acción o acto del individuo es la forma interna inesencial de la naturaleza interna del individuo que no es accesible al mundo publico. La intención y el deseo constituyen la naturaleza interna del individuo que es expresada como una acción inesencial: "el segundo, según ella, es su exteriorización más o menos *inesencial* en el hecho, pues su exteriorización verdadera la tiene en su figura. Esta última exteriorización es la presencia sensible inmediata del espíritu individual; la interioridad que debe ser la verdadera es la peculiaridad de la intención y la singularidad del ser para sí".[155] La intención del individuo constituye el lado interno de la relación, mientras que la actividad o el cuerpo configurado o formado representan lo externo.

Hegel refiere la relación interno-externo en ambas secciones como "reflejo". Las características empíricas específicas "reflejan" o remiten a la naturaleza interna de la fuerza o la identidad. Los diferentes aspectos del cuerpo forman "*signos*",[156] los cuales indican la naturaleza verdadera dentro del individuo. Estos signos sirven para hacer visible el verdadero ser interno invisible de la persona. Hegel expresa esto con el oximorón "invisible *visible*".[157] Dicho de otra manera, el cuerpo o el rostro hacen visible la naturaleza interna de la identidad, la cual es empíricamente visible. Sin embargo, estos signos externos son ellos mismos en última instancia inconclusos: "Lo interior, en esta manifestación, es sin duda un invisible *visible*, pero sin hallarse vinculado a ella; lo mismo podría darse en otra manifestación, como en la misma manifestación otro interior".[158] En otras palabras, todo signo dado es en un sentido arbitrario. En diferentes paises, el signo que señala el sentido de una calle es diferente; no hay nada sobre la naturaleza del sentido de la calle que finalmente determine cómo el signo de la calle represente lo que se tiene

154 *PhS*, § 319; *PhG*, 177; *FdelE*, 190-191.
155 *PhS*, § 319; *PhG*, 177; *FdelE*, 191.
156 *PhS*, § 318; *PhG*, 176; *FdelE*, 190.
157 *PhS*, § 318; *PhG*, 176; *FdelE*, 190.
158 *PhS*, § 318; *PhG*, 176; *FdelE*, 190.

que buscar. Igual, los signos o las características corporales que expresan todo rasgo de carácter son en un sentido arbitrarios y no son enlazados necesariamente con el carácter en cuestión. El resultado es "un signo indiferente con respecto a lo designado y que, por tanto, no designa nada en verdad".[159]

Por lo tanto, las leyes de la fisionomía cuentan con generalizaciones simples que carecen de todo atisbo de necesidad. Esto es lo que al final del análisis Hegel llama "charlatanería".[160]. Hegel muestra un sentido del humor poco conocido: "Ahora bien, en cuanto al *contenido*, tales observaciones en nada difieren de estas otras: 'Siempre que hay feria, llueve', dice el tendero; 'y también siempre que tiendo la ropa a secar', dice el ama de casa".[161] Estas vagas observaciones en el fondo implican que hay alguna conexión causal entre la feria o lavar la ropa y la lluvia. Hegel analiza un pasaje del físico alemán Lichtenberg (1742-1799), quien fue famoso por su crítica satírica a la fisionomía de Lavater. Hegel cita a Lichtenberg: "Si alguien dijera que obras como un hombre honrado, pero que yo veo por tu figura que te constriñes y que en el fondo de tu corazón eres un granuja, no cabe duda de que a estas palabras cualquier persona decente replicaría hasta el fin del mundo con una bofetada".[162] Nuestra comprensión de sentido común de las acciones, las intenciones y el carácter humano se ofende totalmente al proponer esto, puesto que parece ignorar todo factor relevante que constituya el carácter humano y reducirlo meramente a la apariencia externa del rostro. Hegel señala con un toque de ironía que quien boxea tiene en la oreja el resultado apropiado para las afirmaciones de este tipo:

> Deben abandonarse a la ociosidad de la suposición, la cual si quiere llevar a cabo su inoperante sabiduría, negar a quien obra el carácter de la razón y maltratarlo de este modo, explicando como el ser la figura y los rasgos, en vez de los actos, debe encontrarse con la réplica indicada más arriba, la que le mostrará que la figura no es el *en sí*, sino que puede ser, más bien, un objeto de tratamiento.[163]

El resultado del boxeo en la oreja es apropiado, ya que algo notable en el rostro destaca, quizá de un modo radical. Esto parecería implicar que el rostro o la apariencia no son algo fijo sino más bien algo más o menos maleable. Alguien

159 *PhS*, § 318; *PhG*, 176; *FdelE*, 190.
160 *PhS*, § 321; *PhG*, 178; *FdelE*, 192.
161 *PhS*, § 321; *PhG*, 178; *FdelE*, 192.
162 *PhS*, § 322; *PhG*, 179; *FdelE*, 192.
163 *PhS*, § 322; *PhG*, 179; *FdelE*, 193.

con golpes en la cara, arrugas nuevas, ojos negros o todo lo relacionado con el rostro podría importar a la fisionomía, pero todo esto cambiaría después de una golpiza: el rostro del abogado de la fisionomía se convertiría en el de un granuja. Para llevar este ejmplo a su más absurdo extremo, podríamos imaginar fisionomistas que dan cada vez distintas interpretaciones científicas sin sostener ninguna estrategia para llegar al esperado y positivo diagnóstico del carácter correspondiente a una nueva configuración facial.

Hegel remite[164] a los dos movimientos dialécticos previos y los contrasta con la dialéctica de la frenología, la cual vamos a explorar a continuación. Así, este pasaje constituye una transición entre el análisis de la fisionomía y la frenología:

> En la psicología es la *realidad exterior* de las *cosas* la que debe tener en el espíritu su *contraimagen* consciente de ella y hacer así al espíritu concebible. Por el contrario, en la fisiognómica el espíritu debe darse a conocer como su *propio* exterior como un ser que es el *lenguaje*: la visible invisibilidad de su esencia. Resta aún la determinación del lado de la realidad en que la individualidad expresa su esencia en su realidad inmediata, fija, puramente existente.[165]

Con la referencia a la "Psicología", Hegel remite a la sección anterior, donde el mundo externo o "la realidad exterior de las cosas" se cree que determina totalmente la autoconciencia individual. Hegel refiere a la fisionomía, la dialéctica que hemos examinando. Hegel contrasta la fisionomía con la siguiente etapa:

> Esta última relación se distingue, por tanto, de la relación fisionómica por el hecho de que ésta es la presencia *hablada* del individuo, que en su exteriorización *actuante* presenta al mismo tiempo la exteriorización que *se refleja* y se *considera* en sí misma, una exteriorización que es ella misma movimiento, rasgos estáticos que son ellos mismos, esencialmente, un ser mediado. Y en esta determinación que nos resta todavía considerar, lo exterior es, por último, una realidad totalmente *quieta* que no es en ella misma un signo del lenguaje, sino que, separado del movimiento consciente de sí, se presenta para sí y como mera cosa.[166]

164 *PhS*, § 323; *PhG*, 179-180; *FdelE*, 193-194.
165 *PhS*, § 323; *PhG*, 179; *FdelE*, 193.
166 *PhS*, § 323; *PhG*, 179-180; *FdelE*, 193-194.

Para la fisionomía, la verdadera realidad interna fue revelada en los órganos corporales individuales y sus actividades externas correspondientes. Para la frenología, lo interno no es revelado en la actividad dinámica sino más bien en "una mera cosa", a saber, el hueso craneal.

• Frenología (§§ 324-340)

La conciencia observante pone todo en orden para poder llegar a una relación conceptual entre lo interno y y externo. La premisa original es que existe alguna conexión causal entre los dos y que debe ser mantenida a toda costa.[167] En los debates contemporáneos en la filosofía de la mente, estas consideraciones asumen una forma más familiar. Si concebimos lo interno como algo mental (*geistlich*), traducido por Miller como "espiritual", entonces, debemos imaginar que hay una interacción causal entre algo mental, lo interno, y algo físico, lo externo.[168] Por supuesto, éste es uno de los problemas filosóficos clásicos de la tradición, a menudo referido como el problema de la relación mente y cuerpo, el cual toma probablemente su forma más clara en la obra de Descartes con su distinción entre cosa externas (*res extensa*) y cosas pensantes (*res cogitans*). ¿Cómo es construida esta relación? ¿Cómo podemos dar cuenta del hecho de que estos dos elementos están fundados en la misma entidad y parecen interactuar y actuar juntos?

El razonamiento de los frenologistas en respuesta a la tesis cuestionada es algo como lo siguiente: el candidato más obvio de lo mental es el cerebro. ¿Qué órganos u objetos están en relación física al cerebro, de tal modo que el último pueda influenciar o interactuar con ellos? La conciencia observante infiere que el hueso del cráneo califica para esta relación especial, por virtud de su relación física inmediata con el cerebro. El cerebro es pensado como configurado fisicamente por el cráneo:

> En cuanto a la relación entre estos movimientos espirituales y el cráneo, que, como ser muerto, no tiene el espíritu inmanente en sí mismo, se ofrece primeramente la relación establecida más arriba, la relación mecánica exterior, de tal modo que los órganos propiamente dichos —que son en el cerebro— expresan unas veces el cráneo en forma redonda y otras veces lo ensanchan o lo achatan o influyen sobre él de cualquier otro modo que uno se quiera representar.[169]

167 *PhS*, § 324; *PhG*, 180; *FdelE*, 194.
168 *PhS*, § 325; *PhG*, 180; *FdelE*, 194.
169 *PhS*, § 329; *PhG*, 182; *FdelE*, 196.

para esta posición, el cerebro es configurado físicamente y conformado por el hueso del cráneo, por eso, la frenología sostiene que existe una relación causal entre los dos: "Pero, como la determinación del *ser para sí* cae del lado del cerebro y la determinación del ser allí del lado del cráneo, hay que establecer *también* una conexión causal entre ellos dentro de la unidad orgánica; una relación necesaria entre ellos como lados exteriores el uno al otro".[170] El cerebro representa lo interno mientras que el hueso del cráneo es visto como lo externo, lo cual refleja lo interno. Ahora, la conciencia observante debe examinar el cráneo para deducir la esencia de la naturaleza interna del individuo y en esto reconocemos la premisa básica de la disciplina de la frenología.

La frenología, como la fisionomía, es una disciplina anticuada, la cual fue popular en los días de Hegel. Esta antigua ciencia fue revivida en tiempos de Hegel por Franz Joseph Gall (1758-1828),[171] quien es considerado su fundador moderno. Gall impartió lecciones de frenología en Viena en 1796 y después las autoridades le prohibieron continuar propagando su teoría, por lo que se trasaldó con su estudiante John Caspar Spurzheim (1776-1832) a Francia e Inglaterra, pretendiendo ganar partidarios para la nueva doctrina. La creencia guía detrás de esta ciencia fue la pretensión de que las facultades de la mente pueden localizarse en partes del cerebro, la cual todavía goza de respeto. La parte más desarrollada del cerebro era considerada en correspondencia con una facultad más desarrollada. Por lo tanto, los frenologistas también creyeron que, por un estudio de la forma del hueso del cráneo, podían llegar a conclusiones sobre el desarrollo de las diferentes facultades mentales, debido a la proximidad tan estrecha entre el hueso del cráneo y el cerebro. En otras palabras, las protuberancias en un lugar particular eran consideradas indicadores de un carácter trabajador, mientras que las arrugas en otro lugar eran indicadores de algo pernicioso. La frenología fue así un λογος o estudio racional de la ωρήν, la mente o, en este caso, el cráneo o la cabeza. Spurzheim clasificó las veintisiete facultades aisladas por su mentor Gall, las cuales incluían "benevolencia", "inteligencia" y "tenacidad", y con estas clasificaciones localizó y representó la lista de actividades del cerebro que eran populares al comienzo del siglo veinte.

De acuerdo a esta concepción, el cerebro conforma el lado interno de la persona y la identidad verdadera. Éste está relacionado con su esfera externa, la cual es representada en la forma del hueso del cráneo: "Pero el otro lado

170 *PhS*, § 329; *PhG*, 182-183; *FdelE*, 197.
171 Véase *Aesthetics* II, 716; *Aesthetik* II, 375.

de la individualidad consciente de sí, el lado de su existencia, es el *ser* como independiente y como sujeto, o como una *cosa*, a saber, un *hueso*; la *realidad* y *el ser allí del hombre es su hueso craneano*".[172] Con esto, la conciencia observante considera que el carácter interno esencial de un individuo, como determinado por el cerebro, puede distinguirse en la configuración y la forma del hueso del cráneo, el cual está en relación causal con él; sin embargo, Hegel espera dirigir la atención a lo absurdo de esto, formulando la premisa básica de este campo de estudio. La idea básica es que ciertas características de la personalidad tienen su localización en partes del cerebro y de acuerdo con las partes correspondientes del cráneo. Se cree que cuando el cerebro está particularmente desarrollado en una región u otra, aparece en el área correspondiente del hueso del cráneo. Hegel explica la lógica de la frenología como sigue:

> A la manera como, por ejemplo, algunos cuando concentran el pensamiento o, en general, cuando *piensan*, se quejan de sentir una tensión dolorosa en algún lugar de la cabeza, podría también ocurrir que el *robar*, el *asesinar*, el *hacer poesía*, etc., cada uno de estos actos, fuese acompañado de una sensación propia, que, además, debería estar localizada en una zona particular. Esta zona del cerebro, que de este modo se movería más y sería más activa, desarrollaría también, probablemente, más la zona vecina del cerebro.[173]

La frenología cree que examinando cuidadosamente varios casos puede establecer las leyes de correspondencia entre las características de la personalidad, las las regiones desarrolladas del cerebro y la forma del cráneo.

El problema es obvio: no existe relación probable (por no hablar de una necesaria) entre el tamaño, la forma de la cabeza y los diversos rasgos del carácter. Como Hegel apunta, estas dos cosas son "indiferentes" una de la otra, es decir, no tienen una relación necesaria. Él usa el ejemplo de un asesino como el caso obvio contra la frenología:

> El cráneo del asesino no tiene este órgano o este signo, sino esta protuberancia; pero este asesino tiene, además, multitud de otras propiedades y de otras protuberancias y tiene, junto a éstas, partes hundidas; se puede elegir entre las protuberancias y las depresiones. Y, a su vez, su propensión al asesinato puede relacionarse con tales o cuales protuberancias o depresiones y éstas, por su parte,

172 *PhS*, § 331; *PhG*, 184; *FdelE*, 198.
173 *PhS*, § 334; *PhG*, 184-185; *FdelE*, 199.

> con tales o cuales propiedades, las que sean, pues ni el asesino es solamente esta abstracción de un asesino ni tiene solamente un abultamiento y una depresión.[174]

La frenología debe en última instancia comenzar por asignar los rasgos del carácter a varios chichones, depresiones o pliegues en el cráneo. Esto en sí mismo parece una práctica totalmente arbitraria ya que, como hemos notado, no parece haber conexión alguna entre los dos. ¿Por qué un chichón el lado derecho indica necesariamente una disposición asesina y una del lado izquierdo la de un avaro? Así, en principio, un chichón o una arruga puede representar cualquier personalidad que nosotros queramos. Hegel anota[175] que podemos imaginar que pudiera haber alguna correlación entre estas cosas, pero el poder simple de imaginar no es suficiente para que así sea, ya que después de todo podemos imaginar una cantidad de cosas absurdas.

El frenologista trata de salvar estos problemas retractándose de las pretensiones de necesidad. Él afirma que un chichón en la cabeza no correspondería necesariamente a un rasgo específico del carácter que se manifieste en la acción. En vez de eso, argumenta que un chichón o hueco en el cráneo es característico de cierta proclividad o disposición que podría o no desarrollarse de acuerdo con muchos otros factores. Así, cuando el frenologista concluye que un individuo tiene una disposición a ser asesino debido a cierto chichón y nosotros sabemos que, de hecho, el hombre es moralmente honrado, entonces, el frenologista puede todavía argumentar que el hombre tiene la disposición esencial de un asesino, pero afortunadamente no ha podido desarrollarse debido a, por ejemplo, ciertas influencias sociales. Hegel explica este punto así: "Lo mismo ocurre con las observaciones sobre el cráneo: con la observación de que este individuo *debiera* ser *propiamente* como el cráneo lo enuncia con arreglo a la ley y de que tiene una *disposición originaria*, pero que no ha llegado a desarrollarse; esta cualidad no se halla *presente*, pero *debiera* estarlo".[176] Pero la argumentación de este tipo nos aleja cada vez más de la ciencia empírica, ya que es imposible refutar o corregir con evidencia empírica esta concepción de una disposición originaria. No importa que tanto contradicen los hechos el supuesto basado en el estudio frenológico de la "disposición originaria" del individuo, los resultados se mantienen y son considerados legítimos. Esta forma conceptual como en la discusión sobre la fisionomía también corresponde al mundo invertido de

174 *PhS*, § 335; *PhG*, 185-186; *FdelE*, 200.
175 *PhS*, § 336; *PhG*, 186; *FdelE*, 201.
176 *PhS*, § 337; *PhG*, 186; *FdelE*, 202.

la "Fuerza y entendimineto". De la misma manera que el fenómeno fue visto como las inversiones de las fuerzas verdaderas o cosas en sí mismas detrás de la escena, así también aquí las acciones podrían de hecho ser una inversión de la disposición original. La contradicción entre los dos es considerada como carente de sentido.

Esta clase de discurso se reduce al absurdo y descarta todas las demás evidencias como la acción, intención, etc., y considera que la naturaleza verdadera del individuo es su hueso del cráneo. Hegel habla con humor de este absurdo en el siguiente pasaje:

> Cuando, por tanto, se dice a un hombre: tú (tu interior) eres esto *porque* tu cráneo tiene tal o cual constitución, eso sólo quiere decir una cosa, y es que yo considero un hueso como tu *realidad*. La réplica a semejante juicio mediante una bofetada, a que nos referíamos a propósito de la fisiognómica, hace, ante todo, que las partes *blandas* pierdan su prestigio y sean desplazadas de su situación y sólo demuestra una cosa: que estas partes no son un *en sí* verdadero, no son la realidad del espíritu, aquí, la réplica debería ir, en rigor, hasta hundir el cráneo de quien así juzga, demostrando así de un modo tan de bulto como lo es su sabiduría que un hueso, para el hombre, no es nada *en sí*, menos *su* verdadera realidad.[177]

Al parecer, Hegel trata este tema filosófico con humor, narrando en este tono el pasaje de la mejilla. Como en las orejas de los boxeadores, también aparecen nuevos chichones en el cráneo. Entonces, estos nuevos chichones tendrían que ser considerados seriamente por el frenologísta como rasgos importantes del carácter. Sin embargo, es absurdo imaginar que este rasgo nuevo del carácter sea tan importante como los que hemos visto anteriormente, por ejemplo, que pueda surgir tan pronto la disposición a ser un asesino como un chichon en la cabeza por un golpe. De acuerdo con el razonamiento frenológico, estaríamos forzados a concluir que un individuo, quien ha sufrido una golpiza, ha cambiado radicalmente su carácter porque la forma de su cráneo ha cambiado debido a la hinchazón. Así, el tema que trata Hegel aquí no es enteramente frívolo. Esto constituye en su esencialidad la dialéctica superada de la pretensión de la frenología para la que la esencia del sujeto individual autoconciente se halla en la forma del cráneo o como Hegel propone "que el espíritu *es* algo tal como un *hueso*".[178]

177 *PhS*, § 339; *PhG*, 188; *FdelE*, 203.
178 *PhS*, § 343; *PhG*, 190; *FdelE*, 205.

La dialéctica de lo universal y lo particular es obvia en esta sección. Lo universal para la ciencia de la fisionomía y la frenología consituye el carácter interno del individuo. Éste tiene la forma de ciertos tipos universales o características, tales como benevolencia o avaricia. Entonces, estos universales son presumiblemente reflejados en las apariencias particulares empíricas —las líneas o arrugas en la cara para la fisionomía y los chichones y los huecos del cráneo para la frenología—. La dialéctica de la mediación e inmediatez es del mismo modo evidente. Como el título de esta sección indica, la conciencia observante en este punto trata de entender la naturaleza verdadera del agente autoconciente "en su relación con su realidad inmediata". En otras palabras, dado el reflejo interno externo que la conciencia observante trabaja en esta sección, el carácter interno se manifiesta en la apariencia exterior y esta apariencia exterior es algo inmediatamente real para la conciencia observante. El hueso del craneo o el rostro es algo que es inmediatamente capaz de ser percibido. Lo absurdo surge cuando tomamos el cráneo como dado inmediatamente para representar la esencia del carácter individual. Si la conciencia observante admitió que el carácter era sólo dado mediatamente a través del hueso del cráneo, entonces, habría espacio para la contingencia e la interpretación y habría que renunciar a la pretensión de la necesidad de las leyes frenológicas.

En su conclusión a esta larga sección, Hegel nos proporciona un resumen muy útil de los movimientos dialécticos examinados aquí, así como una breve descripción de la manera en que dialéctica está relacionada hasta ahora con los capítulos previos de la "Conciencia" y la "Autoconciencia". Su informe se compone de la siguiente manera: § 341 (*PhG*, 189) es un resumen de la "Observación de la naturaleza" § 342 (*PhG*, 189-190) es un resumen de la breve sección de la "La observación de la autoconciencia en su pureza y en sus relaciones con la realidad externa"; § 343 (*PhG*, 190) es un resumen de los resultados de la sección presente, "Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata".

Ahora, Hegel discute dos resultados de la dialéctica de la "Razón" que hemos examinado hasta el momento.[179] Estos parágrafos son extremadamente útiles para nosotros en nuestro intento por reconstruir la estructura que

179 Esto es, primer resultado: *PhS*, §344; *PhG*, 190-191; *FdelE*, 206. Segundo resultado: *PhS*, §345; *PhG*, 191; *FdelE*, 205-206.

Hegel planeó para la obra, ya que aquí nos expone los detalles del análisis dialéctico para mostrar el movimiento general del libro. Vale la pena analizar estos pasajes con detalle. Tal vez lo más importante de los comentarios de Hegel sea que confirman de modo inequivoco la tesis que hemos propuesto desde el comienzo de este capítulo sobre la estructura de la "Razón". El lector recordará que hemos argumentado, basados en una breve discusión sobre la tabla de contenidos y sus cambios, que el propósito del capítulo de la "Razón" es volver al principio de la dialéctica y repetir la dialéctica de la "Conciencia" en un nivel superior. Hegel dice precisamente esto:

> Este resultado tiene, ahora, una doble significación, que es, en primer lugar, su significación verdadera, en la medida en que es un complemento del resultado del precedente movimiento de la autoconcicncia. La autoconciencia desventurada se ha enajenado su independencia y ha pugnado para convertir *su ser para sí* en *cosa.* Ha retornado con ello de la autoconciencia a la conciencia, es decir, a la conciencia para la que el objeto es un *ser*, una *cosa*; pero esto, lo que es cosa, es la autoconciencia, es, por tanto, la unidad del yo y del ser, la *categoría.*[180]

Hegel dice expresamente que la conciencia desventurada en la conclusión del capítulo de la "Autoconciencia" vuelve "de la autoconciencia a la conciencia" y es en este punto que comienza el capítulo de la "Razón". Así, la primera sección de la "Razón", la "Razón observante", vuelve a tratar la esfera de los objetos y precisamente en este sentido coincide con la "Conciencia". Sin embargo, a pesar de esta semejanza y paralelismo importante, la "Razón observante" no es una mera repetición del capítulo de la "Conciencia", también hay una diferencias importantes. Esta vez, el objeto no es pensado como algo independiente y externo al sujeto, sino que aquí en la "Razón observante" el objeto es la autoconciencia misma. En la "Observación de la naturaleza", la esfera del objeto se consideró importante sólo en la medida en que reflejaba ciertas leyes o esquemas clasificatorios del sujeto autoconciente y esta autoconciencia se reconoce en la esfera objetiva. La autoconciencia, al ver patrones similares de leyes en la naturaleza, se reconoce en la esfera externa. En las siguientes dos secciones, la autoconciencia fue explícitamente el objeto de la investigación científica, en la primera, para la disciplina de la psicología empírica ("La observación de la autoconciencia en su pureza y en sus relaciones con la realidad externa") y, en la segunda, para la sospechosa

180 *PhS*, § 344; *PhG*, 190-191; *EdelE*, 206.

ciencia de la fisionomía y frenología de "Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata". Aquí, el sujeto autoconciente es directamente el objeto.

Otro punto que Hegel enfatiza en este pasaje es la superposición de las categorías implicadas. En el capítulo de la "Conciencia", la esfera externa de los objetos fue considerada y había comenzado con el ser como la categoría más pura e inmediata. Esta misma categoría es trabajada aquí en la "Razón", pero desarrollada en un nivel superior:

> La *pura categoría*, que es para la conciencia en la forma del *ser* o de la *inmediatez*, es el objeto todavía *no mediado*, solamente *presente*, y la conciencia un comportamiento asimismo no mediado. El momento de aquel juicio infinito es el tránsito de la *inmediatez* a la mediación o *negatividad*. Por tanto, el objeto presente se determina como un objeto negativo y la conciencia como la autoconciencia con respecto a él, o la categoría, que ha recorrido la forma del *ser* en el observar, se pone ahora en la forma del ser para sí; la conciencia no quiere ya *encontrarse de un modo inmediato*, sino hacerse surgir a sí misma a través de su actividad. *Ella misma* es para ella el fin de su obrar, mientras que en el observar solamente le importaban las cosas.[181]

Este largo pasaje es crucial para nuestra comprensión del desarrollo del argumento general del libro. Aquí Hegel resume el movimiento de la "Conciencia" a la "Autoconciencia", así como el movimiento de la "Razón observante" al siguiente paso, "La realización de la autoconciencia racional por sí misma". Al principio, en la "Conciencia", la categoría del ser fue considerada en su inmediatez como algo "meramente *dado*". En el curso del movimiento dialéctico de la "Conciencia", la conciencia natural se dio cuenta de que, para que un objeto fuera determinado, debía implicar "negatividad" o diferencia, es decir, debe ser distinguible de otros objetos. Esto nos llevó a la dialéctica de la "Autoconciencia", la cual comenzó tratando de determinarse como algo negativo sobre y contra la esfera de los objetos. En el pasaje citado, Hegel cambia inmediatamente a una descripción del movimiento de la "Razón", indicando que el movimiento de la "Conciencia" a la "Autoconciencia" corresponde aquí al movimiento de la "Razón" desde la "Razón observante" hasta "La realización de la autoconciencia racional por sí misma". Como lo pone, la "Razón observante" se lleva a cabo a través del movimiento dialéctico

181 *PhS*, § 344; *PhG*, 191; *FdelE*, 206.

que corresponde a la simple "forma del ser". Sin embargo, el momento de la negación o la otredad es introducido en la "Autoconciencia". En este punto, veremos formas diferentes de la autoconciencia individual en su intento de determinarse, distinguiéndose de otros. Tanto en el capítulo de la "Conciencia" como la "Razón observante", la conciencia se ocupó sólo de las cosas, pero ahora veremos que se ocupará de la esfera del sujeto autoconciente, como en la "Autoconciencia".

El paralelismo entre la "Conciencia" y la "Razón observante", en aras de la simplicidad, será representado en la tabla 6.1. La tesis general de que la "Conciencia" corresponde a la "Razón observante" es confirmada por el paralelismo de las categorías respectivas. La categoría del ser puro con la que comenzamos "La certeza sensible" encuentra su análogo en el ser de la naturaleza orgánica e inorgánica, la cual la conciencia observante constantemente no capta o no determina con las leyes o esquemas clasificadores. Las categorías del uno y lo múltiple que fueron introducidas en "La percepción" reaparecen en un nivel conceptual superior en el informe que da Hegel de la psicología en la segunda sección de la "Razón observante". Allí, la dialéctica de unidad y pluralidad es instanciada en un sujeto humano unificado con una pluralidad de facultades cognitivas. Finalmente, las categorías de causa y consecuencia o lo interno y lo externo, que primero vimos en "Fuerza y entendimiento",

TABLA 6.1

Categorías	*Conciencia*	*Razón Observante*
Fundamento y consecuencia (Interno y externo)	La fuerza y entendimiento (Fuerza y materia)	Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata (Fisonomía: el ser interno y el rostro y el cuerpo. Frenología: el ser interno y el cráneo)
Uno y muchos	La percepción (El uno y el también)	Observación de la autoconciencia en su pureza y en sus relaciones con la realidad externa. (La unidad de la autoconciencia y la pluralidad de facultades mentales)
Ser	La certeza sensible (El esto)	Observación de la Naturaleza (El ser de naturaleza orgánica e inorgánica)

reaparecen como se podría esperar en la tercera y última sección de la "Razón observante". Lo interno y lo externo son términos conceptuales introducidos por los partidarios de las seudociencias (frenología y fisionomía) para entender la relación entre el carácter oculto del individuo y, por ejemplo, las apariencias externas de su rostro o cráneo. Por lo tanto, las categorías son repetidas en un nivel que es conceptualmente más rico que el anterior.

En estas observaciones finales a esta sección, Hegel emplea el humor una vez más en su crítica de la disciplina de fisionomía y frenología. Como Miller señala, en un pasaje que nos recuerda otro de la *Filosofía de la Naturaleza* en la *Enciclopedia*,[182] Hegel compara una curiosa unidad natural de los opuestos de la naturaleza ambivalente de estas seudocienciencias que sin saberlo podrían confundirse con la locura:

> La *profundidad* que el espíritu extrae del interior, pero que sólo empuja hasta llevarla a su *conciencia representativa*, para dejarla en ésta –y la *ignorancia* de esta conciencia acerca de lo que es lo que ella dice, es la misma conexión de lo elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al combinar el órgano de su más alta perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano urinario. El juicio infinito como infinito sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma; en cambio, la conciencia de la vida que permanece en la representación se comporta como el orinar.[183]

En otras palabras, existe una cierta profundidad de juicio en el intento de la conciencia observante para conocerse y verse en su objeto; sin embargo, por otro lado, el intento de la conciencia observante de aprender sobre sí mismo simplemente se convierte cada vez más y más absurdo. Así, tenemos una extrana yuxtaposición, por un lado, de profunda visión y, por el otro lado, una investigación científica absurda. Una yuxtaposición que Hegel compara con la yuxtaposición de la naturaleza del órgano de reproducción que a la vez es (al menos en algunos animales) el organo urinario. En esta comparación poco feliz, las ciencias de la fisionomía y de la frenología corresponderían a la micción.

182 Ver *Phil. of Nature*, § 365; Añadido, 404; *Werke*, vol. 9, 492.
183 *PhS*, § 346; *PhG*, 192; *FdelE*, 208.

B.
La "Autoconciencia" repetida en "La realización de la autoconciencia racional por sí misma" (§§ 347-393)

Introducción General (§§ 347-359)

Esta sección, por lo general, es más accesible que el terreno que ya hemos cubierto de la "Razón observante" y por eso ha sido más popular en la literatura secundaria y más a menudo enseñada en cursos sobre la *Fenomenología*. Hegel critica lo que podríamos llamar diversas formas de individualismo, esto es, formas de conciencia para las cuales el agente autoconciente individual es lo esencial y el mundo de los objetos o la comunidad es la inesencial. El individuo es considerado una unidad atómica opuesta al todo social. Esta sección es particularmente animada por el tono irónico o satírico. Este tono que los comentadores han notado a menudo se explica porque en esta sección varios contemporáneos de Hegel son el blanco de sus críticas. Como es claro, tanto aquí como en la *Filosofía del derecho*, Hegel se opone apasionadamente de varias formas al romanticismo y a las formas contemporáneas de individualismo, las cuales fueron populares en sus días.[184] Sus críticas de las formas de subjetividad son particularmente polémicas en esta sección, debido quizás más a motivos personales que filosóficos.

Hegel comienza[185] discutiendo la transición de la "Razón observante" a la sección presente. La supuesta ruptura entre la "Razón observante" y "La realización de la autoconciencia racional por sí misma" no ha sido menos problemática que la pretendida ruptura, examinada antes, entre la "Conciencia" y la "Autoconciencia". ¿Qué tienen que ver las formas de la autoconciencia práctica de esta sección con las posiciones científicas tratadas en la "Razón observante"? Este problema puede resolverse fácilmente cuando analicemos el argumento global de la obra. Igual que el capítulo de la "Autoconciencia" puede ser visto como una continuación lógica de la estructura argumentativa que comenzó en el capítulo de la "Conciencia", así también esta segunda sección de la "Razón" puede ser vista como una continuidad de la problemática iniciada en la "Razón observante". Hegel comienza recordándonos

184 Véase Otto Pöggeler, *Hegel und die Romantik* (Bonn: Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität, 1956).

185 *PhS*, § 347; *PhG*, 193; *FdelE*, 208.

las premisas fundamentales de la "Razón observante": "La autoconciencia ha encontrado la cosa como sí misma y se ha encontrado a sí misma como cosa; es decir, *para la autoconciencia la cosa es en sí* la realidad objetiva".[186] La conciencia observante en el curso de la sección previa trabajó con esta creencia básica, tratando continuamente de encontrarse en el mundo de la naturaleza. Sin embargo, como hemos visto este intento llevó a tautologías y paradojas. Ahora, el actor fenomenológico debe encontrarse en el mundo en un sentido diferente. Hegel escribe:

> No es ya la certeza *inmediata* de ser toda realidad, sino una certeza para la que lo inmediato en general tiene la forma de algo superado, de tal modo que su *objetividad* solamente vale como la superficie cuyo interior y esencia *es la autoconciencia misma.* Por tanto, el objeto con que ésta se relaciona de un modo positivo es una autoconciencia.[187]

Aquí, Hegel comienza refiriéndose de nuevo a los intentos fallidos de la frenología y la fisionomía por encontrar la esencia verdadera del sujeto en su ser inmediato, es decir, en los chichones y huecos de la cabeza o en las arrugas y rasgos de la cara. Esto constituyó el último intento de encontrar la esencia verdadera en la esfera de los objetos. Así, la esfera objetiva de la naturaleza sigue en lo "superficial" o "inesencial". Ahora, con esta transición, el actor fenomenológico trata de encontrar la esencia del individuo, en este caso, no en su ser externo sino en otra identidad consciente. La autoconciencia ya no se ocupa de objetos sino de otros sujetos autoconcientes. Este movimiento dialéctico nos da una fuerte razón para creer que esta transición es paralela a la que va de la "Conciencia" a la "Autoconciencia", donde el movimiento iba de la esfera externa de los objetos a los sujetos autoconcientes. Además, el tema de la certeza de sí y la verdad también son considerados otra vez aquí[188] de un modo que remonta al comienzo del capítulo de la "Autoconciencia" y a "La verdad de la certeza de sí mismo" y esto nos da un apoyo adicional para la suposición del paralelismo con la "Autoconciencia". Aquí como antes la certeza de sí cuenta con el propio informe de la autoconciencia de la Noción sujeto-objeto, mientras que la verdad asciende a algo acordado por una comunidad social, yendo más allá de lo individual. La autoconciencia se reconoce a sí misma y al otro como libres e independientes, pero sólo en

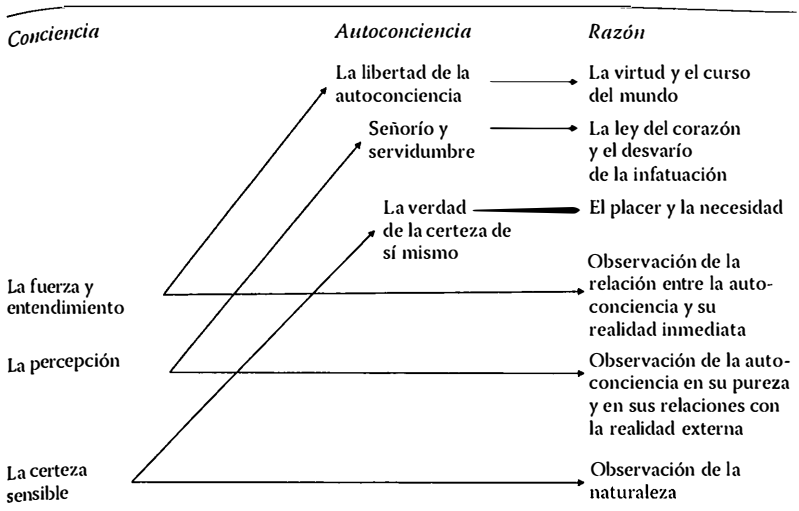
186 *PhS*, § 347; *PhG*, 193; *FdelE*, 208.
187 *PhS*, § 347; *PhG*, 193; *FdelE*, 208.
188 *PhS*, § 347; *PhG*, 193; *FdelE*, 208.

principio y todavía no en la praxis. Todas las figuras que examinaremos en esta sección intentarán afirmar e implementar esta libertad y llevarla a la esfera externa vía el esfuerzo del sujeto autoconsciente. Esto parece otra vez indicar una afinidad entre el capítulo de la "Autoconciencia" y la presente sección.

Esta suposición se confirma cuando analizamos el lugar y el papel de esta sección con respecto a toda la *Fenomenología*. Hegel, en estos parágrafos introductorios,[189] nos ofrece una discusión bastante detallada de la estructura del capítulo de la "Razón", a la cual podemos ahora volver. Puesto que, como hemos visto, la sección de la "Razón observante" es paralela al capítulo de la "Conciencia", podemos inferir que la sección presente sigue a la sección de la "Razón observante" y, entonces, debe corresponder a la "Autoconciencia". Hegel confirma esta estructura más explícitamente al comienzo de la sección presente: "En efecto, lo mismo que la razón observadora repetía en el elemento de la categoría el movimiento de la *conciencia*, a saber, la certeza sensible, el percibir y el entendimiento, la razón recorrerá también de nuevo el doble movimiento de la *autoconciencia* y pasará de la independencia a su libertad".[190] Es claro que aquí con la "la razón observadora" Hegel se refiere a la sección de la "Razón observante" en su totalidad. En este pasaje, él aclara una vez más que las tres secciones de la "Razón observante" corresponden al capítulo de la "Conciencia". Entonces, se refiere implícitamente a la sección presente, la cual está introduciendo aquí, diciendo que la Razón, tal como la autoconciencia, "pasará de la independencia a su libertad". Aquí Hegel indica que la sección presente, "La realización de la autoconciencia racional por sí misma", corresponde al capítulo de la "Autoconciencia", el cual incluye primero la "Independencia y sujeción de la autoconciencia", referida simplemente como "independencia", y entonces la "Libertad de la autoconciencia" es llamada "su libertad". Es particularmente importante la formulación de Hegel de las estructuras superpuestas. Él dice específicamente que la sección coincide "en el elemento de las categorías". Por eso, parece considerar que aunque el contenido de diversos movimientos dialécticos cambia y se vuelve gradualmente más rico, con respecto a la forma de la dialéctica, permanecen ciertos elementos categoriales y, de hecho, son repetidos en varios niveles. Nosotros hemos tratado de indicar cómo en la sección previa las categorías de las diversas etapas de la "Conciencia" fueron repetidas en la "Razón observante". Ahora, en la sección presente, esperamos que vuelvan una vez más las

189 Especialmente *PhS*, § 348; *PhG*, 193; *FdelE*, 208.
190 *PhS*, § 348; *PhG*, 193; *FdelE*, 208.

FIGURA 6.1



categorías y formas de la conciencia examinadas en la "Autoconciencia". Esta breve explicación de Hegel, de su plan sistemático, nos ayuda a ver una parte importante de la estructura superpuesta de la obra como un todo y apreciar el nivel dialéctico enriquecido en el que actualmente nos encontramos. Nosotros podemos representar esquemáticamente el esbozo de la "Razón" implicada por las notas de Hegel aquí en la figura 6.1. Como vimos antes, las categorías fundamentales desarrolladas en el capítulo de la "Conciencia" son repetidas en el nivel de la "Autoconciencia". Entonces, estas dos unidades conforman las estructuras básicas, primero, de la esfera del objeto, después, de la esfera del sujeto, y aquí, unidas, son repetidas en el nivel de la "Razón". La tarea del capítulo de la "Razón" es unificar al sujeto y al objeto y superar el dualismo que ha plagado la dialéctica hasta este punto. Nuevas formas de sujeto y objeto aparecen en las primeras dos secciones de la "Razón", antes de que sean presumiblemente unificadas en la tercera sección.

Hegel continúa, en el mismo pasaje, explicando primero la coincidencia con el capítulo de la "Autoconciencia" y después discute la última sección de la "Razón":

> Primeramente, esta razón activa sólo es consciente de sí misma como un individuo y debe, como tal, postular y hacer brotar su realidad en el otro; en segundo

> lugar, al elevarse su conciencia a universalidad, deviene razón *universal* y es consciente de sí como razón, como un en y para sí ya reconocido que aúna en su pura conciencia toda autoconciencia.[191]

En la primera sección, Hegel aclara el paralelismo con la "Autoconciencia". En aquel capítulo, la autoconciencia individual estaba cierta de sí y tuvo que negar al otro para validar su propia certeza de sí. La relación del amo y el esclavo nos mostró la necesidad del reconocimiento mutuo en la relación intersubjetiva. Aquí también la autoconciencia "debe, como tal, postular y hacer brotar su realidad en el otro". En la segunda sentencia de este pasaje, Hegel refiere la sección final del capítulo de la "Razón": "Es consciente de sí como razón, como un en y para sí". Esta etapa es caracterizada por lo que Hegel llama "razón universal", la cual implica una superación de la subjetividad privada y el paso a una universalidad de las voluntades.

Después de orientarnos nuevamente con respecto al plan de la obra, entonces, Hegel[192] introduce dos de los más importantes conceptos que conformarán el hilo conductor del resto del libro. Lo más importante es que encontramos aquí, el primer tratamiento real de su término clave: "espíritu" (*Geist*).[193] Nosotros hemos visto empleado este término anteriormente en la "Razón observante", donde simplemente fue usado para referir a la "autoconciencia" como opuesta a la naturaleza, pero aquí vemos el concepto en su contexto verdadero. Sin embargo, debemos ser cuidadosos al notar que todavía no hemos llegado al nivel del espíritu y todavía no es considerado con todo su valor. Hegel nos da una indicación preliminar de lo que considera con este término tan importante:

> Este objeto [la autoconciencia] es en la forma de la coseidad, es decir, es *independiente*; pero la autoconciencia tiene la certeza de que este objeto independiente no es algo extraño para ella; sabe, así, que es reconocida *en sí* por él; la autoconciencia es el *espíritu* que abriga la certeza de tener la unidad consigo

191 *PhS*, § 348; *PhG*, 193; *FdelE*, 208-209.

192 *PhS*, § 349; *PhG*, 194; *FdelE*, 209.

193 Por supuesto, Hegel utiliza el término "espíritu" antes; sin embargo, aquí lo hallamos por primera vez en su contexto sistemático con su definición y correspondiente discusión. Sobre este término, ver Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 195; Theodor Litt, "Hegels Begriff des 'Geistes' un das Problem der Tradition", *Studium Generale* 4 (1951): 311-321; Robert Solomon, "Hegel's Concept of *Geist*", en *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976), 151-188; Wilhelm Seeberger, *Der Begriff des Geistes im System Hegels* (Stuttgart: Ernst Klett, 1961).

> misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas. Esta certeza es la que ahora tiene que elevarse ante él a verdad.[194]

Aquí, el "espíritu" es caracterizado como la relación autoconsciente de sí mismo con otro sujeto independiente autoconsciente. El espíritu implica encontrarse a uno mismo y su identidad en el otro y en la unidad del todo social. Esta noción tiene un marcado contraste con la dialéctica del "Amo y Esclavo" en la autoconciencia, cuando primero confrontó a otra autoconciencia, rechazando reconocer la validez del valor del otro y su dignidad. El resultado fue la relación asimétrica amo-esclavo, la cual fue una relación de dependencia. Por otra parte, la autoconciencia reconoce al otro precisamente como algo independiente. Hegel también se refiere al "espíritu" como la "conciencia universal".[195] Asimismo, en la *Filosofía del derecho*, dice que el espíritu "es la naturaleza del ser humano en masa y su naturaleza es por tanto doble: (i) en el extremo, la individualidad explícita de la conciencia y la voluntad y (ii) en el otro extremo, la universalidad de lo que conocemos y deseamos que sea substantivo".[196] Con esta definición, parece referirse a la unidad de los sujetos autoconcientes, pero es más que esto. El espíritu no es un simple agregado de agentes autoconcientes; más bien, en el espíritu los sujetos humanos configuran valores comunes y culturales y estas cosas son soldadas individualmente en una autoconciencia universal. Aquí no desearía explorar más este concepto, ya que tendremos oportunidad de tratarlo con más detalle después. Sin embargo, necesitamos señalar este término para ver cómo Hegel lo usa aquí y cómo puede ser aplicado al movimiento dialéctico antes del capítulo de "El espíritu".

Hegel, discutiendo su término "espíritu", indica que en este punto nosotros, como filósofos observadores, hemos ya alcanzado el momento del espíritu, es decir, la determinación comunitaria de la Noción sujeto-objeto, aunque la autoconciencia no es todavía capaz de verlo:

> Si tomamos en su realidad esta meta que es el *concepto* que ha nacido ya *para nosotros* —a saber, la autoconciencia reconocida que tiene la certeza de sí misma en la otra autoconciencia libre y que tiene precisamente en ella su verdad— o si destacamos este espíritu todavía interior como la sustancia que ha llegado ya hasta su ser allí, se abre en este concepto *el reino de la ética.* Éste no es, en

194 *PhS*, § 347; *PhG*, 193; *FdelE*, 208.
195 *PhS*, § 349; *PhG*, 194; *FdelE*, 209.
196 *PR*, § 264; *RP*, 343.

efecto, otra cosa que la *unidad* espiritual absoluta de su esencia en la *realidad* independiente de los individuos.[197]

Como ya es usual, en este pasaje Hegel indica la perspectiva del filósofo observador para introducir el tema con la expresión "para nosotros". Aquí, nosotros somos capaces de ver que la autoconciencia tiene su verdad y validez sólo en la medida en que sus pretensiones de verdad coincidan con las pretensiones universales de verdad del otro. Éste es el punto de la "Razón universal". La "meta" de nuestro movimiento dialéctico es buscar este nivel de reconocimiento mutuo universal, pero ésta es sólo una meta que nosotros, los filósofos observadores hemos percibido; mientras que el filósofo actor es tan inconsciente de su identificación como de la totalidad social y de esta meta dialéctica. Esta meta de identificación y autorrealización entre agentes autoconcientes señala la importancia crucial de la noción de reconocimiento para la filosofía de Hegel en su conjunto. A menudo, en los debates sobre Hegel, el término "reconocimiento" es usado sólo para referirse a la dialéctica amo y esclavo; sin embargo, como podemos ver aquí, al relato del reconocimiento todavía le falta mucho para completarse. Hegel trabajó cuidadosamente en esta noción durante los años de Jena,[198] y así no es ninguna sorpresa que llegara a jugar un papel tan importante en el desarrollo del argumento global de la *Fenomenología*.

La capacidad de identificarse uno mismo y sus pretensiones de verdad con las del todo social sólo puede tener lugar en el foro que Hegel llama "eticidad" (*Sittlichkeit*). Este término es otro de los más importantes de la terminología filosófica de Hegel, el cual es particularmente significativo en su filosofía política. Lamentablemente, es difícil traducirlo.[199] La palabra alemana *Sittlichkeit* es etimológicamente relacionada con la palabra *Sittle* que significa "costumbre". La sustantivación final *keit* en aleman es un final común para los sustantivos abstractos (ejemplo, *Wirklichkeit* [realidad], *Notwendigkeit* [necesidad], *Möglichkeit* [posibilidad]) y es similar para el final *itas* en latín. Una conexión etimológica similar existe en español, aunque es menos común que su correspondiente alemán. Nuestra palabra "moralidad" y "moral" tienen su origen en la palabra latina *mos*, que significa "costum-

197 *PhS*, § 349; *PhG*, 194; *FdelE*, 209.

198 Ver Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes.*

199 Por un aparente acuerdo tácito, la mayoría de los académicos, siguiendo la traducción estándar de Know y Miller, utilizan la expresión "vida ética" para *Sittlichkeit.*

bre"; en otras palabras, para el sustantivo *mos* es agregado el final *itas* para producir la palabra del latín *moralitas* de la cual surge finalmente nuestra palabra "moralidad". La razón por la que hablamos de la etimología es para indicar que *Sittlichkeit* refiere al ámbito concreto de la costumbre, los valores y no el ámbito abstracto de la discusión filosófica de la ética. En la *Filosofía del derecho*, Hegel, por medio de un juego de palabras, aclara la conexión entre la costumbre de la vida cotidiana y la eticidad en su sentido filosófica:

> Pero en la simple identidad con la realidad de los individuos la eticidad [*das Sittlichkeit*], en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como costumbre [*Sittle*]: el hábito de los mismos (a) como segunda naturaleza que se pone en lugar de la primera voluntad simplemente natural y que es el alma penetrante, el significado y la realidad de su existencia, el espíritu en cuanto mundo viviente y existente cuya sustancia es así sólo como espíritu.[200]

Con esta yuxtaposición de palabrasse, hace evidente la importancia de la conexión etimológica entre *Sittlichkeit* y *Sittle*. Esto ayuda a aclarar lo que quiere decir Hegel con el término *Sittlichkeit* en un rango amplio y heterogéneo de prácticas morales, legales y fenómenos y no solamente un código abstracto o una teoría. Pero, además, Hegel en este pasaje conecta "eticiclad" con "espíritu".

Hegel introduce explícitamente su término "eticidad" para hacer un contraste autoconciente con lo que él, en la *Filosofía del Derecho*, llama "moralidad" (*Moralität*).[201] Él frecuentemente asocia "moralidad" en este contexto con Kant y la crítica como algo totalmente abstracto que no capta la naturaleza verdadera de las acciones éticas en la vida cotidiana de los individuos que interactúan en una sociedad. En la *Filosofía del derecho* escribe:

> La "moralidad" [Moralität] y "la eticidad" [Sittlichkeit], que tal vez es común considerarlas sinónimos, aquí se toman en un sentido esencialmente diferente. Incluso el pensamiento común parece distinguirlos; Kant prefiere generalmente usar la palabra "moralidad" y, ya que el principio de la acción en su filosofía siempre está limitado a esta concepción, hace el punto de vista de la vida ética imposible, de hecho explícitamente la anula y la desprecia.[202]

200 *PR*, § 151; *RP*, 233.

201 Ver Alfred Elsigan, "Zum Begriff der Moralität in Hegels Rechtsphilosophie", *Weiner Jahrbuch für Philosophie* 5 (1972), 188.

202 *PR*, § 151, Observación; *RP*, 233.

Para Hegel, la teoría ética de Kant constituye la moralidad verdadera o, mejor dicho, la acción ética imposible, ya que requiere que se abstraiga de la situación concreta con todos sus intereses, especificidades y que se intente formular una ley general. Hegel pone de manifiesto la unilateralidad de la posición kantiana en esta sección cuando escribe: "Esta *sustancia* ética en la *abstracción de la universalidad* es solamente la ley *pensada*, pero es también, de un modo no menos inmediato, *autoconciencia* real, o es el *hábito ético*".[203] Hegel concede que un aspecto importante de la moralidad y la ética consiste en que las leyes éticas abstractas y los principios informan a las acciones morales, referidas aquí como "la ley pensada"; sin embargo, esto, para Hegel, no es el relato completo. La ética no es solamente actuar de acuerdo con principios éticos abstractos, sino ante todo implica el ámbito de la costumbre y las situaciones éticas concretas. El punto clave para nuestro propósito es que las formas de la conciencia que examinaremos en esta sección y la siguiente sean todas abstractas en algún sentido, y hasta que estas abstracciones se hagan evidentes en la "Razón legisladora", al final del capítulo de la "Razón", nos daremos cuenta de que algo más concreto es requerido.

Hegel, con su discusión de los términos "espíritu" y "eticidad", intenta trazar un contraste con la sección presente. El espíritu es caracterizado como la unidad del todo social, la cual Hegel refiere como "sustancia" y la contrasta con la subjetividad o el individualismo en esta sección. Él usa un símil para ilustrar la identificación del individuo con el todo social:

> La razón se halla presente como la *sustancia* universal fluida, como la *coseidad* simple inmutable, que irradia en muchas esencias totalmente independientes como la luz irradia en las estrellas como innumerables puntos luminosos para sí, que en su absoluto ser para sí no sólo se disuelven en la simple sustancia independiente, sino que son también *para sí mismos*.[204]

Así, el espíritu será una vez más lo uno o la colectividad harmónica de todos los miembros de una comunidad y al mismo tiempo la multiplicidad de agentes individuales autoconcientes que componen aquella comunidad, la verdad y los valores del todo social. El símil empleado en el pasaje nos recuerda la dialéctica universal-particular que hemos estado siguiendo. El universal es reinterpretado como la comunidad o el todo social, mientras que lo parti-

203 *PhS*, § 349; *PhG*, 194; *FdelE*, 209.
204 *PhS*, § 350; *PhG*, 194; *FdelE*, 209.

cular es representado por el agente social individual en u interacción con la comunidad. Hegel caracteriza este momento una vez más en términos de la identificación del individuo con el todo social universal:

> Esta unidad del ser para otro o del hacerse cosa y del ser para sí esta sustancia universal, habla su *lenguaje universal* en las costumbres y leyes de su pueblo; pero esta esencia inmutable que es no es sino la expresión de la individualidad singular misma que parece contrapuesta a ella; las leyes expresan lo que cada *singular es* y *hace*; el individuo no sólo las reconoce como su coseidad objetiva *universal*, sino que se reconoce asimismo en ella, o se reconoce como *singularizado* en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos.[205]

La etapa inicial del espíritu es una de las identificaciones inmediatas con el todo social. Uno sigue un patriotismo o etnocentrismo ciego e irreflexivo a favor de su propia cultura. Las costumbres y las leyes de una sociedad propia reflejan un ser verdadero propio. Para Hegel, esta concepción de la eticidad sólo puede ocurrir en el desarrollo histórico real de la gente individual. Sin embargo, la dialéctica todavía no ha llegado tan lejos. Él escribe: "En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad [*Realität*] consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del *otro* la perfecta *unidad* con él o en tener por objeto como *mi* ser para mí esta libre *coseidad* de un otro previamente encontrada por mí, que es lo negativo de mí mismo".[206] Nosotros todavía no hemos alcanzado este nivel del espíritu donde la autoconciencia está totalmente inmersa en la sustancia ética de su cultura. La unidad completa con otros sujetos autoconcientes todavía no tiene lugar. La dialéctica todavía no opera en el nivel de las naciones o de la gente histórica o de las comunidades. El aspecto clave de la historia llegará por primera vez en el capítulo "El espíritu".

En lo que sigue,[207] Hegel esboza brevemente, a manera de anticipación, el movimiento dialéctico de la sección de "El espíritu". Éste comienza con una armonía irreflexiva en la *polis* Griega, pero el estado irreflexivo es destruido por una alienación que separa al individuo del todo social y sus diversas instituciones. Esta alienación ocasiona el aislamiento social y el individualismo. Sólo en el mundo moderno es posible para el espíritu convertirse en cons-

205 *PhS*, § 351; *PhG*, 195; *FdelE*, 210.
206 *PhS*, § 350; *PhG*, 194; *FdelE*, 209.
207 *PhS*, § 350-355; *PhG*, 194-196; *FdelE*, 209-212.

ciente de sí mismo, es decir, para que el individuo disfrute de un principio de subjetividad, pero al mismo tiempo reflexivamente sea parte de un todo social unificado. Sin embargo, todo esto es esbozado por Hegel simplemente a modo de vista previa y por eso aquí no necesitamos examinar su informe con gran detalle. Él nos dice en este punto que la conciencia no ha alcanzado todavía este estado de unidad e identificación. En otras palabras, aunque la autoconciencia está implícitamente en el ámbito del espíritu y potencialmente puede disfrutar la unidad con el todo social que ya hemos bosquejado, sin embargo, todavía no lo ha visto y sigue en el nivel de la alienación y separado del todo social. Hegel enfatiza este punto nuevamente en su descripción de la etapa que resulta de la "Razón observante":

> La autoconciencia *no ha alcanzado aún esta dicha* de ser la sustancia ética, el espíritu de un pueblo. Pues, al retornar de la observación, el espíritu no se ha realizado todavía, por el momento, como tal y por sí mismo; sólo se ha puesto como esencia *interior* o como la abstracción. O *es* primeramente de modo *inmediato*; pero lo que es de modo inmediato es un *singular*.[208]

Al principio, la autoconciencia es "inmediata", sólo se dio cuenta a través de sí misma y su propia actividad, sin ser capaz de encontrarse reflexivamente en el todo social. Cada una de las tres etapas de esta sección implicará un intento de que la autoconciencia se dé cuenta de sí misma o de su Noción sujeto-objeto por alguna actividad. Entonces, la autoconciencia es todavía un individuo separado, aunque su actividad es social. Como individuo es lo esencial y la verdad, mientras que el todo social es pensado como lo inesencial. Hegel continúa: "Así, pues, si la verdad de esta autoconciencia racional es para nosotros la sustancia ética, para ella se encuentra aquí el comienzo de su experiencia ética del mundo".[209] En este pasaje, Hegel hace perfectamente clara la distinción entre las dos perspectivas. Nosotros, los filósofos observadores, podemos concebir el significado de la verdad del movimiento dialéctico de este nivel confrontando la base del espíritu y la eticidad. Por otro lado, para el sujeto autoconciente, esto sigue siendo aún imperceptible.

Estas diferentes perspectivas entre el filósofo observador y el sujeto autoconciente también ayudan a llevar a cabo la naturaleza trascendental del argumento. En otras palabras, podemos ver que hay un ámbito completo de

208 *PhS*, § 356; *PhG*, 196; *FdelE*, 212.
209 *PhS*, § 357; *PhG*, 197; *FdelE*, 212.

la eticidad, el cual está debajo de las acciones del individuo y sirve como una precondición necesaria de estas acciones. Aquí, la tarea es examinar la Noción para ver qué está necesariamente contenido en esto o presupuesto por esto. Nosotros, como lectores, podemos anticipar los resultados, mientras que la autoconciencia no puede. Hegel aclara esto cuando escribe:

> La sustancia ética ha descendido a un predicado carente del sí y cuyos sujetos vivos son los individuos que tienen que cumplir su universalidad por sí mismos y velar ellos mismos por su destino. Por tanto, en aquella significación, aquellas figuras son el devenir de la sustancia ética y la preceden; en esta otra, la siguen y revelan a la autoconciencia cuál es su destino.[210]

Puesto que la autoconciencia es incapaz de encontrar su identidad en las costumbres establecidas y los valores de la sociedad, debe darse sentido y validez a través de su propia acción, la cual está en contraste con el *statu quo* de la sociedad. Estas acciones vienen de la sustancia ética", dicho de otra manera, ellas sirven más adelante como justificación trascendental de la unidad de la sustancia ética. El sujeto autoconciente abstrae del todo social o, como Hegel dice en "Placer y Necesidad": "Se ha elevado a su *ser para sí* desde la sustancia ética".[211] Sólo después de que uno ha perseguido una identidad e individualidad, la cual es abstracción del todo social, llega a ver el valor verdadero y el sentido de las costumbres establecidas y los valores de la sociedad.

Después de examinar las ideas del espíritu, la eticidad y de anticipar el movimiento básico de "El espíritu", Hegel[212] pasa a examinar en un nivel general la Noción que estaría en juego en esta sección. La Noción general de esta sección implica considerar al agente autoconciente como un individuo fundamentalmente en desacuerdo con el todo social. En esto podemos ver el claro contraste con "El espíritu", como antes lo describió. Hegel escribe:

> O *es* primeramente de modo *inmediato*; pero lo que es de modo inmediato es un *singular*; es la conciencia práctica, que avanza hacia el mundo con el fin de duplicarse en esta determinabilidad de un singular, de engendrarse a sí mismo como un éste en tanto que su contraimagen que es y de devenir consciente de esta unidad de su realidad con la esencia objetiva.[213]

210 *PhS*, § 357; *PhG*, 197; *FdelE*, 212.
211 *PhS*, § 360; *PhG*, 198; *FdelE*, 214.
212 *PhS*, § 356-358; *PhG*, 196-197; *FdelE*, 212-213.
213 *PhS*, § 356; *PhG*, 196; *FdelE*, 212.

Así, comenzamos con el agente autoconciente individual, quien encuentra el mundo o el orden social como algo "que se ha encontrado" sobre y contra sí mismo. Éste intenta encontrarse en otro agente autoconciente, así como trató de encontrase antes en la esfera de los objetos naturales. Esto implicó tratar de encontrase reflejado en el otro vía el proceso de reconocimiento. Ya que el agente autoconsciente individual no ve su unidad con el todo social, necesita tratar de establecer su propia identidad sólo sin referencia a la sociedad o el Estado. Éste debe tratar de crearse "por sí mismo".[214] Por lo tanto, el agente autoconsciente debe tratar de darse cuenta de sí mismo "a través de su propia actividad" como es indicado por el título de esta sección. Aquí, la autoconciencia, como en el capítulo de la "Autoconciencia", comienza viéndose como lo esencial y lo verdadero. "La autoconciencia, que primero es solamente el concepto del espíritu, aborda este camino en la determinabilidad de ser ella misma la esencia como espíritu singular; y su fin es, por tanto, el de darse la realización como un singular y el de gozar de sí mismo como tal, en ella".[215] Entonces, el dualismo en esta etapa es entre lo individual y la sociedad.

Finalmente, Hegel bosqueja la estructura de esta sección, resumiendo brevemente sus tres movimientos dialécticos.[216] En primer lugar, caracteriza de un modo general la estructura común de todas las formas de la conciencia en este nivel: "En la determinación de ser ella misma la esencia como *lo que es para sí*, esta autoconciencia es la *negatividad* del otro; en su conciencia, ella misma se enfrenta, por tanto, como lo positivo, a algo que ciertamente *es*, pero que tiene para ella la significación de algo que no es en sí".[217] Cada una de las tres formas siguientes será caracterizada por un contraste con lo individual y el todo social. Lo individual es pensado como lo esencial, y así la tarea es negar al otro y el todo social. Con respecto a la primera forma de la conciencia en este nivel, es decir, "El placer y la necesidad", Hegel escribe: "Pero su primer fin es su *inmediato ser para sí* abstracto o el intuirse a sí misma como *este individuo*, en otro, o intuir otra autoconciencia como sí misma".[218] Como veremos en nuestro análisis, la autoconciencia en "El placer y la necesidad" trata de negar al otro autoconsciente inesencial en un intento por unirse con él. El resultado de esta dialéctica es una ley interna la cual Hegel refiere como "La ley del corazón": "La experiencia de lo que es la verdad de este fin eleva a la autoconciencia a un

214 *PhS*, § 357; *PhG*, 197; *FdelE*, 212.
215 *PhS*, § 358; *PhG*, 197; *FdelE*, 213.
216 *PhS*, § 359; *PhG*, 197-198; *FdelE*, 213-214.
217 *PhS*, § 359; *PhG*, 197; *FdelE*, 213.
218 *PhS*, § 359; *PhG*, 198; *FdelE*, 213.

plano más alto y se convierte a partir de ahora en fin de ella, en cuanto que es al mismo tiempo *universal* y tiene *la ley de un modo inmediato* en ella misma".[219] Por último, Hegel se refiere a la discusión final de esta sección titulada "Virtud y el curso del mundo": "Pero, al cumplir esta *ley* de su *corazón*, experimenta que la esencia *singular* no se mantiene aquí, sino que el bien sólo puede cumplirse mediante el sacrificio de ella, y la autoconciencia deviene *virtud*".[220] Hegel expresa la conclusión que alcanza la conciencia de estas diversas figuras: "Al encontrarlo, la autoconciencia es, pues, para sí misma realidad [*Realität*], como individualidad que se expresa de modo inmediato, que no encuentra ya resistencia en una realidad contrapuesta y para la que solamente esta expresión misma es objeto y fin".[221] Aquí, Hegel sólo bosqueja muy brevemente el perfil de esta sección y no insiste en los detalles del movimiento dialéctico que estamos por explorar. Por eso, no necesitamos examinar estos pasajes en profundidad, ya que sólo sirven como un resumen general. Nosotros estamos ahora listos para pasar a un análisis de la primera de estas formas de la autoconciencia práctica.

I. El placer y la necesidad (§§ 360-366)

Esta primera etapa dialéctica de "La realización de la autoconciencia racional por sí misma" corresponde a la primera etapa del capitulo de la "Autoconciencia", a saber, "La verdad de la certeza de sí mismo". Allí la categoría del ser puro de "La certeza sensible" fue reinterpretada en el nivel de la autoconciencia como deseo (*Begirde*). Igual aquí la autoconciencia es considerada "ser *inmediato, simple*",[222] el cual es reinterpretado como "deseo"[223] y, a la vez, nos lleva al concepto clave del placer. Esta superposición categorial es importante si estamos entendiendo la unidad de la obra como un todo y el papel de la sección "El placer y la necesidad" en particular. La diferencia importante que aparece en la Noción en este nivel es que la autoconciencia ya no está ocupada con la teoría abstracta, como la conciencia observante estuvo en la sección previa. La Noción en este nivel es algo que está fundado en el mundo de la experiencia y la acción: "Las sombras de la ciencia, las leyes y los principios [...] desaparecen como una niebla carente de vida, que no puede

219 *PhS*, § 359; *PhG*, 198; *FdelE*, 213.
220 *PhS*, § 359; *PhG*, 198; *FdelE*, 213.
221 *PhS*, § 359; *PhG*, 198; *FdelE*, 213-214.
222 *PhS*, § 363; *PhG*, 200; *FdelE*, 216.
223 *PhS*, § 362; *PhG*, 199; *FdelE*, 215.

asumirla con la certeza de su realidad [*Realität*]".[224] La transición de lo teorético a lo práctico corresponde una vez más a la transición de la "Conciencia" a la "Autoconciencia".

Algunos comentadores[225] toman la referencia del *Fausto* de Goethe[226] en esta sección como una prueba contundente de que la forma de la conciencia analizada aquí es de hecho la protagonista de aquel trabajo famoso. Sin embargo, esta única referencia no es suficiente para aceptarlo. Sólo por virtud de la cita de Hegel de *Die Freundschaft* de Schiller en el "El saber absoluto"[227] no se verían tentados a argumentar que allí se encuentra el prototipo de su concepto de saber absoluto. Por ejemplo, parece más probable que allí, como aquí con la cita del *Fausto*, Hegel usa simplemente el pasaje literario tan conocido para ilustrar un concepto clave que quiere discutir. Estrictamente, la cita sólo ilustra y no es referencial. Yo estoy de acuerdo con Kaufmann en que con este pasaje del *Fausto* Hegel solamente "caracteriza a un tipo".[228] Tal vez sería diferente si Hegel hubiera analizado el pasaje con alguna profundidad o discutido con detalle algo directamente paralelo entre el *Fausto* y la forma de la autoconciencia examinada aquí en "El placer y la necesidad"; sin embargo, no es lo que encontramos. Por ejemplo, Hegel parece citar el pasaje para ilustrar un único punto, después lo deja sin más explicación y nunca lo vuelve a mencionar otra vez. Por eso, no necesitamos darle a esta cita demasiada importancia, como si fuera crucial para el contenido del análisis en esta sección. Yo argumentaré que el objetivo de la crítica en esta sección no es tan concreto como esto, así también en el resto de las formas de la conciencia.

224 *PhS*, § 361; *PhG*, 199; *FdelE*, 214.

225 Véase Joseph Gauvin, "Plaisir et nécessité", *Archives de Philosophie* 28 (1965): 483-509. También en Hans-Georg Gadamer, ed., *Beiträge zur Deutung der* Phänomenologie des Geistes, *Hegel-Studien*, Beiheft 3 (Bonn: Bouvier, 1966), 158 y ss; Klaus Kähler y Werner Marx, *Die Vernunft in Hegels* Phänomenologie des Geistes (Frankfurt: Klostermann, 1992), 162; Josiah Royce, *Lectures on Modern Idealism*, 190 y ss; Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre* (Heidelberg: Winters, 1901), 355 y ss; Hyppolite, *Genesis and Structure*, 281.

226 *PhS*, § 360; *PhG*, 199; *FdelE*, 214. Hegel cita este mismo pasaje en el "Prefacio" a la *Philosophy of Right*, 6; *RP*, 28.

227 *PhS*, § 808; *PhG*, 434; *FdelE*, 472.

228 Kaufmann, *Hegel*, 123.

La Noción: placer (§§ 360-362)

Esta etapa difiere de la previa, "Razón observante", ya que aquí estamos ocupados con la autoconciencia que se encuentra a sí misma en otra autoconciencia independiente y no en la esfera de los objetos. Hegel describe esto:

> En tanto se ha elevado a su *ser para sí* desde la sustancia ética y el ser quieto del pensamiento, [la autoconciencia] deja tras de sí [...] la ley de lo ético y del ser allí, los conocimientos de la observación y la teoría; pues esto es más bien un saber de algo cuyo ser para sí y cuya realidad son otros que los de la autoconciencia.[229]

En la "Razón observante", como en su capítulo correspondiente (es decir, la "Conciencia"), el objeto dominante fue el mundo externo de objetos independientes. En la "Realización de la autoconciencia" el objeto dominante es otro sujeto autoconciente, igual que en el capítulo de la "Autoconciencia". Hegel expresa este último punto cuando escribe: "Sin embargo, no tiene ya la forma del ser *inmediato*, *simple*, como el espíritu observador, en que es el *ser* abstracto o, puesto como algo extraño, la *coseidad* en general".[230] Así, el objeto para la razón observante fue algo objetivo y el "otro" de la autoconciente, mientras que aquí en "El placer y la necesidad" el objeto será coordinado con la autoconciencia, es decir, otro sujeto autoconciente. Ahora, una vez más analizamos (como en la "Autoconciencia") los diversos intentos del sujeto autoconciente por determinarse con respecto a otro agente autoconsciente.

La descripción de esta forma de conciencia comienza como en el capítulo de la "Autoconciencia": el sujeto autoconsciente cree que es lo real, lo esencial y la verdad, pero ya que la otra autoconciencia parece algo independiente, debe probarse a sí misma su realidad y verse en el mundo que lo rodea con el fin de validar la misma. Hegel escribe:

> La autoconciencia, que se es sí en general la *realidad* [*Realität*], tiene su objeto en ella misma, pero como un objeto que primeramente sólo tiene *para sí* y que no es aún algo que es; el *ser* se enfrenta a ella como una realidad otra que la suya; y aquélla tiende a intuirse como otra esencia independiente llevando a cabo plenamente su ser para sí.[231]

229 *PhS*, § 360; *PhG*, 198; *FdelE*, 214.
230 *PhS*, § 363; *PhG*, 200; *FdelE*, 215-216.
231 *PhS*, § 360; *PhG*, 198; *FdelE*, 214.

La certeza de sí de la autoconciencia sigue siendo subjetiva, es decir, "sólo tiene para sí". En otras palabras, la autoconciencia tiene intenciones y deseos que son sólo subjetivos y tienen que realizarse en el mundo. La tara de la autoconciencia en esta etapa es objetivarse y darse a sí misma una forma externa que pueda reconocerse en la esfera social objetiva por medio de otras actividades. Sólo así puede la autoconciencia elevar su certeza de sí subjetiva e interna a la verdad objetiva.

En la etapa de "El placer y la necesidad", la autoconciencia intenta afirmar su individualidad y contrastarla con la comunidad en la autocertificación como individuo, ganándola a través del otro: "Este *primer fin* es llegar a ser consciente de sí, como esencia singular, en la otra autoconciencia o hacer a este otro sí mismo".[232] A diferencia del escenario del amo-esclavo, la autoconciencia reconoce la necesidad de mediar su pretensión de verdad a través del otro. Intenta hacerlo a través de la mediación del deseo, ya que en su deseo del otro el agente autoconciente se cree único y capaz de desarrollo pleno de su independencia. En otras palabras, el otro no es objetivado como en el escenario amo-esclavo, sino que la autoconciencia se da cuenta de que necesita al otro para determinar su propia individualidad.

Aquí, como en la sección correspondiente ("La verdad de la certeza de sí mismo"), la tarea de la autoconciencia es definirse como una entidad difenciada, individualmente autónoma. En este nivel, la autoconciencia cree que su individualidad se encuentra en su actividad y sólo a través de su actividad puede determinarse. Para el agente autoconciente, en este nivel "sólo vale como la verdadera realidad el ser que es la realidad de la conciencia singular".[233] Así, la dialéctica de lo universal y lo particular se actualiza otra vez. La Autoconciencia intenta determinarse a través de su actividad como un agente individual sólo para descubrir que el resultado de su actividad es sólo indeterminación y universalidad. La actividad de la autoconciencia en este nivel (como en el nivel de la "La verdad de la certeza de sí mismo") es dictada por el deseo y el placer, lo cual —como algunos comentadores han apuntado—[234] hace suponer que esta posición está asociada con el hedonismo. La autoconciencia trata de probar que el objeto de su deseo, ahora un agente autoconsciente, no es verdaderamente otro independiente: "No tiende a la

232 *PhS*, § 360; *PhG*, 198; *FdelE*, 214.

233 *PhS*, § 360; *PhG*, 198; *FdelE*, 214.

234 Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 498 y ss; Ferruccio Andolfi, "Die Gestalten des Individualismus in der *Phänomenologie des Geistes*", *Hegel-Jahrbuch* (1991): 214 y ss.

cancelación de toda la esencia objetiva, sino solamente a la forma de su ser otro o de su independencia, que es una apariencia carente de esencia".[235] El acto de seducción que la autoconciencia emprende aquí no representa una destrucción completa del otro a diferencia de la dialéctica de la "La verdad de la certeza de sí mismo", donde la autoconciencia trata de destruir completamente todo lo que parece independiente. La autoconciencia cree que disfrutando del placer es capaz de determinarse como un individuo y asegurar el reconocimiento del otro: "El goce de la apetencia supera esta existencia, en tanto corresponde a su objeto [...] Llega pues al goce del *placer*, a la conciencia de su realización, en una conciencia que se manifiesta como independiente, o llega a la intuición de la unidad de ambas autoconciencias independientes".[236] Al seducir al otro, la autoconciencia recurre implícitamente al otro, admitiendo dependencia y una forma de reconocimiento intersubjetivo. La autoconciencia encuentra su identidad en la satisfacción del deseo. Algunos comentadores encuentran aquí una crítica al énfasis del romanticismo en la importancia de la emoción individual o el sentimiento en contraste con la razón. En esta posición, la facultad de la razón es algo universal y compartido con todos los sujetos humanos y, por virtud de su universalidad, uno no puede expresar su individualidad o particularidad usando esta facultad. Por ejemplo, cuando se resuelve un problema en matemáticas, no se expresa nada en particular sobre uno mismo. En cambio, los sentimientos son algo único y subjetivo. Para esta posición, sólo cuando uno expresa sus sentimientos y emociones, expresa algo único sobre uno mismo.

Es importante notar que la individualidad del agente autoconsciente, la cual deriva de la satisfacción del deseo y del placer, no implica el aislamiento de la autoconciencia. Aquí, la autoconciencia supuestamente logra su individualidad sólo en relación y a través de la mediación del otro: "La autoconciencia no se convierte para sí misma en objeto como *esta autoconciencia singular*, sino más bien como *unidad* de sí misma y de la otra autoconciencia y, de este modo, como singular superado o como *universal*".[237] Esto implica la interdependencia de los sujetos autoconcientes que están vinculados con el concepto de espíritu de Hegel; además, no reconocer esta interdependencia presagia el desplome de la Noción que aparece en la experiencia de la conciencia. La conciencia es incapaz de determinarse como un individuo en esta actividad,

235 *PhS*, § 362; *PhG*, 199; *FdelE*, 215.
236 *PhS*, § 362; *PhG*, 199; *FdelE*, 215.
237 *PhS*, § 362; *PhG*, 199; *FdelE*, 215.

solamente se convierte en una parte de un universal indeterminado unido con la otra autoconciencia. Puesto que, de acuerdo a su Noción, la autoconciencia se ve sólo como autoconciencia deseante, cuando este deseo se vuelve universal, no existe otra marca de su individualidad. Lo que la autoconciencia aprenderá de esto es que el deseo no puede constituir la base significativa de la interacción social. Un nuevo medio social debe ser fundado y ciertas instituciones sociales deben ser creadas, a través de las cuales los individuos, al mismo tiempo, puedan participar significativamente, constituyendo una gran unidad civil sin perder su individualidad. Sin embargo, todo esto solamente es una anticipación de la experiencia de la conciencia que comienza aquí.[238]

La experiencia de la conciencia (§§ 363-365)

Hegel indica muy claramente el lado positivo y negativo de la dialéctica cuando anuncia el comienzo de la experiencia de la conciencia:

> El placer gozado tiene, sin duda, la significación positiva de haber devenido *sí mismo* como autoconciencia objetiva, pero también la significación negativa de haberse superado a *sí mismo*; y, como la autoconciencia sólo concebía su realización en la primera de las dos significaciones, su experiencia entra como contradicción en su conciencia, donde la realidad alcanzada de su singularidad ve cómo es aniquilada por la *esencia* negativa, que, carente de realidad, se enfrenta vacía a aquélla y es, sin embargo, la potencia que la devora.[239]

El deseo tiene un lado positivo a medida que llega a ser externalizado y consumado en el mundo externo de objetos. De este modo, la autoconciencia llega a ser "*sí mismo* como autoconciencia objetiva." Precisamente ésta era la intención del sujeto autoconciente. Sólo al convertirse en un individuo en la esfera objetiva puede la autoconciencia determinarse. Sin embargo, existe un lado negativo para la dialéctica, el cual la autoconciencia no ve, y este lado negativo constituye la superación de la Noción en esta etapa.

La superación aparece cuando la autoconciencia es incapaz de encontrar algo duradero en el placer que toma de la otra autoconciencia. La autoconciencia es capaz de determinarse definiéndose sólo en términos de la satisfacción del deseo, pero sólo por un periodo finito de tiempo. Sin embargo, el deseo

238 Esto es en *PhS*, § 363; *PhG*, 199; *FdelE*, 215-216.
239 *PhS*, § 363; *PhG*, 199-200; *FdelE*, 215.

vuelve y la autoconciencia está obligada a volver una y otra vez a alcanzar su placer siempre que continúe determinándose. Así, la autoconciencia se ha "reducido a un momento", ya que existe como una entidad determinada sólo por un momento, a saber, por el momento del placer y la satisfacción del deseo. Hegel analiza el problema de esta forma de la conciencia con el término "necesidad". Mientras que la autoconciencia está tratando de establecer su individualidad y su independencia a través del placer, sólo prueba lo opuesto de lo que está intentando, a saber, su dependencia. La autoconciencia está obligada a volver una y otra vez a alcanzar su placer para determinarse. Ésta no puede liberarse de la obsesión de su dependencia: "Por tanto, lo que en el placer que se goza se convierte para la autoconciencia en *objeto* [...] es el despliegue de aquellas esencialidades vacías, de la pura unidad, de la pura diferencia y de su relación; fuera de esto, el objeto que la individualidad experimenta como su *esencia* no tiene otro contenido. Es lo que se llama la *necesidad*".[240] La necesidad conduce a la autoconciencia y le impide llegar a la autonomía verdadera. La individualidad por la que la autoconciencia se esfuerza lucha no tiene un contenido duradero ya que el placer es siempre fugaz. El otro aspecto de la necesidad es que reduce al sujeto autoconsciente a un objeto. En otras palabras, usualmente hablamos de necesidad cuando, por ejemplo, nos referimos al orden natural. Los animales no son libres sino determinados por la necesidad de sus impulsos e instintos naturales. No obstante, el ser humano tiene una facultad intelectual, la cual puede poner entre él mismo y sus instintos naturales. Por eso, los humanos pueden engordar, negar sus impulsos para comer, o pueden permanecer despiertos, así niegan su impulso a dormir, o pueden ser célibes, cometer suicidio, etc. El ser humano es libre precisamente por virtud de esta facultad.[241] Ahora, la autoconciencia en este nivel está asociada totalmente con el placer obtenido con la satisfacción del instinto natural. Así, ha eliminado el aspecto de la mediación racional. Por lo tanto, persigue la satisfacción de su fuerza animal, como los animales hacen, es decir, por necesidad. La autoconciencia de este modo se convierte en un mero objeto caracterizado por la necesidad de la naturaleza y así elimina su propia libertad.

240 *PhS*, § 363; *PhG*, 200; *FdelE*, 216.

241 Véase *PR* § 190, § 194; *RP*, 272-273, 274-275.

Observaciones finales (§ 366)

En el último párrafo de esta sección, Hegel reflexiona brevemente en la conclusión de esta forma de conciencia y en la transición al siguiente pasaje.

> El momento final de su existencia es el pensamiento de su pérdida en la necesidad o el pensamiento de ella misma como una esencia absolutamente *extraña* a sí. Pero la autoconciencia ha sobrevivido *en sí* a esta pérdida; pues esta necesidad o esta pura universalidad es *su propia* esencia. Esta reflexión de la conciencia en sí, la necesidad de saberse como *sí misma*, es una nueva figura de la autoconciencia.[242]

La autoconciencia se da cuenta de que la universalidad del deseo vía la dialéctica de necesidad ha eliminado su individualidad y su determinación. No obstante, la autoconciencia trata de encontrar algo positivo en esta necesidad y universalidad. Esto lo encuentra en la idea de que tiene dentro de sí una ley que es necesaria, universal y válida también para todos lo otros. Entonces, ésta es la Noción de la siguiente sección, "La ley del corazón".

Aquí, el movimiento, como en "La certeza sensible" y la "La verdad de la certeza de sí mismo", es otra vez de lo particular a lo universal. La autoconciencia trata de determinarse como un ser individual, particular vía la particularidad de su propio deseo y el placer que sigue a su satisfacción, pero en el curso de esta dialéctica resultó que este placer volvió a la autoconciencia un universal indeterminado. Hegel expresa esto: "El tránsito se opera de la forma del *uno* a la forma de la *universalidad*, de una abstracción absoluta a otra, del fin del puro *ser para sí* que ha rechazado la comunidad con *otros*, al *puro* contrario, que es con ello un *ser en sí* igualmente abstracto".[243] Más tarde escribe: "La *necesidad abstracta* vale, pues, como la *potencia* solamente negativa y no concebida de la *universalidad*, contra la que se estrella la individualidad".[244] Esta superación del individuo es paralela a los movimientos que hemos visto antes. En "La certeza sensible", la conciencia natural creyó que se referia a un objeto individual con el término "Esto"; sin embargo, el "Esto" colapsó bajo la universalidad. En "La verdad de la certeza de sí mismo", la conciencia trata de determinarse como un individuo con respecto a los objetos del deseo, pero resultó ser un universal, ya que no hubo otro sujeto

242 *PhS*, § 366; *PhG*, 201; *FdelE*, 217.
243 *PhS*, § 364; *PhG*, 200-201; *FdelE*, 216.
244 *PhS*, § 365; *PhG*, 201; *FdelE*, 217.

autoconciente para contrastarlo y para suplir el momento de la diferencia. Asimismo, aquí la autoconciencia también trata de determinarse en otra con el concepto de deseo. Como hemos visto, una vez más vuelve la autoconciencia indeterminada.

II. La Ley del corazón y el desvarío de la infatuación (§§ 367-380)

En el segundo nivel de esta sección "La ley del corazón y el desvarío de la infatuación", el propósito es establecer una vez más la individualidad con respecto a una comunidad o sociedad implícita, la cual Hegel llama "el orden universal". El tono sarcástico en su análisis es aún más fuerte que en secciones anteriores. Como en las secciones correspondientes "La percepción" y "Señorío y servidumbre", las categorías de lo uno y lo múltiple juegan el papel clave. La autoconciencia se interpreta a sí misma como una individualidad, como un uno, y se ve a sí misma como opuesta a la comunidad o el orden social, el cual es considerado como una pluralidad inesencial. El propósito de afirmar la individualidad viene de una ley interna o lo que Hegel llama "la ley del corazón". En los dos movimientos dialécticos en este nivel, la ley individual del corazón es primero contrastada con el *statu quo* o el orden universal tomado abstractamente y luego se contrasta con diversas leyes privadas de los otros individuos. Aquí, las categorías de lo uno y lo múltiple son más evidentes.

Al parecer, la doctrina criticada aquí como "la ley del corazón" tiene su origen en la Ilustración, en escritores como Shaftesbury y Hutcheson, quienes promulgaron teorías éticas basadas en sensaciones benévolas y sentimientos morales.[245] Estos pensadores son referidos como "filósofos prekantianos" en el pasaje siguiente de la *Filosofía del Derecho*: "Esta doctrina tiene sus raíces en la 'benevolencia' [*guten Herzen*, literalmente 'el corazón bueno'] de los filósofos prekantianos y constituye, por ejemplo, la quintaesencia de las producciones dramáticas muy conocidas".[246] Después, la doctrina fue adoptada y desarrollada por contemporáneos de Hegel en el movimiento romántico. Él continúa: "Pero hoy ha sido resucitada de una forma más extravagante con el entusiasmo y el corazón, es decir, la forma de la particularidad se ha vuelto criterio de lo justo, la racionalidad y la excelencia".[247] Para Hegel, la manifes-

245 Véase la nota 21 de Knox en *PR*, 399.
246 *PR*, §126, Observación; *RP*, 184.
247 *PR*, §126, Observación; *RP*, 185.

tación de esta doctrina de benevolencia, que fue popular en su tiempo, era una forma de individualismo romántico que pone al yo y a los sentimientos arbitrarios del individuo por encima del orden social legítimo. Sin embargo, es importante notar que estamos explorando aquí un momento conceptual y no histórico. En otras palabras, esta posición particular de los románticos no es entendida o analizada en su contexto histórico, sino tomada solamente como una forma de pensamiento.

La transición de "El placer y la necesidad" se produjo cuando el concepto de necesidad de la dialéctica anterior llegó a ser reinterpretado como necesidad interna de la ley del individuo: "Lo que en verdad es la necesidad en la autoconciencia es lo que ella es para su nueva figura, en la que es ella misma como lo necesario".[248] La necesidad de "El placer y la necesidad", que parece reducir al individuo a un animal o una cosa y a privarlo tanto de su libertad como de su individualidad, llega a ser reinterpretado como algo positivo. La autoconciencia no ve necesario algo que tenga que venir del exterior sino como una parte de sí mismo. La necesidad y la universalidad se convirtieron en la fundación de la ley interna de la autoconciencia. La autoconciencia usa la idea de necesidad para afirmar la universalidad de su ley, aunque sólo es una ley subjetiva, interna, que no es reconocida por otros sujetos autoconcientes.

La Noción: la ley interna (§§ 367-368)

Después de discutir la transición de "El placer y la necesidad", Hegel esboza brevemente la Noción en este nivel. El individuo con pretensiones de superioridad moral se ve a sí mismo como la fuente de la ley moral universal verdadera: "Sabe que tiene *inmediatamente* en sí lo *universal* o la *ley*, la cual, en virtud de esta determinación según la cual es de modo *inmediato* en el ser para sí de la conciencia, se llama la *ley del corazón*".[249] Aquí, la autoconciencia comparte con la forma previa de conciencia la creencia en su propia verdad y realidad; la Noción también en este momento es una forma de subjetividad. Sin embargo, lo nuevo aquí es el elemento de necesidad, lo cual ve como emitido desde su propia lado: "Esta figura, al igual que la anterior, es *para sí*, como *singularidad*, esencia; pero es más rica por la determinación según la cual este *ser para sí* vale para ella como necesario o universal".[250] En otras

248 *PhS*, § 367; *PhG*, 202; *FdelE*, 217.
249 *PhS*, § 367; *PhG*, 202; *FdelE*, 217-218.
250 *PhS*, § 367; *PhG*, 202; *FdelE*, 218.

palabras, en "El placer y la necesidad", la autoconciencia busca los objetos de su propio deseo, pero esta actividad apunta sólo a su propio placer y no el de otros; así, la conciencia activa que busca placer carece de universalidad. Por el otro lado, la autoconciencia busca lo universal, la ley del corazón, aunque sólo está presente en el pecho del individuo, es universal y lo dirige a "el placer universal de todos los corazones".[251] Así, el fin de la acción de la autoconciencia es un único universal.

La autoconciencia posee esta ley en su propio corazón, pero como fue en el caso de "El placer y la necesidad", debe realizarse esta ley en el mundo externo a través de su propia actividad. Hegel escribe: "Así, pues, la ley que es de modo inmediato lo propio de la autoconciencia o un corazón, pero que tiene en él una ley, es el *fin* que esta autoconciencia tiende a realizar".[252] Por medio de su actividad la autoconciencia trata de salvar a la humanidad de su estado de engaño y opresión. La realización de la ley del corazón es vista por la autoconciencia como la única salvación posible del mundo indigente y, por esta razón, la autoconciencia debe con toda su energía tratar de implementar el bien de toda la humanidad. Comenzamos la primera experiencia de la conciencia con la autoconciencia que toma bajo sí misma esta tarea épica de corregir el mal del mundo.

La experiencia de la conciencia (§§ 369-380)

• La ley del corazón (§§ 369-375)

La Noción en este nivel sufre dos perturbaciones en la experiencia de la conciencia. Primero, examinamos el colapso de la ley del corazón y, después, esa nueva forma, "el trastorno de la conciencia", que resulta de éste. Hegel anuncia la experiencia dialéctica de la conciencia en este nivel cuando escribe: "Y hay que ver si su realización corresponderá a este concepto y si la autoconciencia experimentará en ella esta ley suya como la esencia".[253] La tarea dialéctica en este momento consiste en comparar la Noción de la autoconciencia de la ley del corazón (y sus supuestos efectos positivos en el bienestar de la humanidad) con la actividad propia de la autoconciencia, con la cual trata de realizar la ley del corazón y darle una forma objetiva. En este examen dialéctico, juega un papel central el movimiento de lo particular a lo universal. El sujeto auto-

251 *PhS*, § 370; *PhG*, 203; *FdelE*, 218.
252 *PhS*, § 368; *PhG*, 202; *FdelE*, 218.
253 *PhS*, § 368; *PhG*, 202; *FdelE*, 218.

conciente cree que está determinado como individuo por virtud de la ley del corazón. Su noble misión de salvar a la humanidad de la opresión lo aparta del resto de la humanidad, al cual ve la autoconciencia como si viviera en un estado de engaño, incapaz de ver el mal verdadero por el que sufre. Así, la ley del corazón es una forma de individualismo o subjetividad o, como Hegel dice: "La esencia ante ella es más bien el *ser para sí misma*".[254] Como veremos en el curso de la dialéctica, la determinación de la autoconciencia colapsa individualmente, como era previsible, bajo la universalidad.

En oposición a la ley interna benevolente, la sociedad y la comunidad —es decir "el orden universal"— es considerado por la autoconciencia como injusto y opresor. El mundo corrupto aparece al individuo como algo que es de otro modo como debería ser: "A este corazón se enfrenta una realidad; pues en el corazón la ley comienza siendo solamente *para sí*, aún no se ha realizado y es, por tanto, al mismo tiempo, algo *otro* que el concepto. Y este otro se determina así como una realidad que es lo contrapuesto a lo que ha de realizarse y, con ello, la *contradicción de la ley* y de la *singularidad*".[255] La ley es algo que es interno al individuo y como tal no es todavía realizable en el mundo. Contiene implícitamente una visión del mundo como debería ser. Así, el mundo como es realmente aparece como algo que contradice esta ley interna. El individuo está completamente alienado del orden social, precisamente porque ve este orden como "la *contradicción de la ley* y de la *singularidad*". El individuo debe tratar de seguir su propia ley interna para combatir activamente la injusticia y la opresión del mundo. El mundo real, para el sujeto autoconsciente, es caracterizado como sigue: "Es, por tanto, de una parte, una ley que oprime a la individualidad singular, un orden del mundo violento que contradice a la ley del corazón y, de otra parte, una humanidad que padece bajo ese orden y que no sigue la ley del corazón, sino que se somete a una necesidad extraña".[256] La humanidad es considerada por la autoconciencia como cautiva por el yunque de la tradición, absolutista y despótica. Aunque la humanidad es originalmente buena, sufre por la corrupción de la sociedad y la civilización. Esta tesis parece más fuerte que el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Rosseau, a quien Hegel admiraba mucho en su juventud.

254 *PhS*, § 369; *PhG*, 202; *FdelE*, 218.
255 *PhS*, § 369; *PhG*, 202; *FdelE*, 218.
256 *PhS*, § 369; *PhG*, 202; *FdelE*, 218.

Entonces, la tarea de la autoconciencia en este nivel es implementar su ley interna y realizarla en el mundo real, es decir, realizarse a sí mismo a través de su propia actividad, combatiendo la corrupción del mundo: "Esta individualidad tiende, pues, a superar esta necesidad que contradice a la ley del corazón, al igual que el padecer provocado por ella".[257] Esto causa un tono santurrón que no vimos en la forma previa de la conciencia. Aquí, la autoconciencia no es mera frivolidad tratando de realizar su placer y autosatisfacerse como en "El placer y la necesidad", sino que ahora se ve a sí misma como investida con una noble misión para librar al mundo de su opresión: "Esto hace que la individualidad no sea ya la frivolidad de la figura anterior, que sólo apetecía el placer singular, sino la seriedad de un fin elevado, que busca su placer en la presentación de su propia esencia *excelente* y en el logro del *bien de la humanidad*".[258] En "El placer y la necesidad", la autoconciencia desplegó una frívola autoindulgencia, aquí Hegel la llama "frivolidad", al perseguir sólo su propio deseo y placer. Ahora, en "La ley del corazón", la autoconciencia deja de lado este egoísmo y adopta una postura por la humanidad en general. Ésta se cree luchando contra la injusticia que plaga a la humanidad. Este esfuerzo de autojusticia es para el "bienestar humano". Así, en este nivel de la autoconciencia parece al menos para sí mismo tener un propósito superior a los de antes.

El resto de la humanidad no es ilustrada en la ley del corazón, sino que vive bajo la opresión arbitraria y perversa de las leyes humanas que son pensadas por la individualidad aplastante y libre. Hegel caracteriza la ley que gobierna el orden social y el *statu quo* como sigue:

> Por el contrario, la ley que se opone a la ley del corazón se halla separada del corazón y es una ley libre para sí. La humanidad que le pertenece no vive en la venturosa unidad de la ley con el corazón, sino en un estado cruel de escisión y sufrimiento o, por lo menos, de privación del goce *de sí misma* en el *acatamiento* de la ley y de falta de conciencia de la propia excelencia en su *transgresión*.[259]

En otras palabras, los otros agentes humanos en su opresión no son aún capaces de ver la nobleza y la liberación participando en la ruptura de las leyes del *statu quo*. Ellos están engañados por la ideología del sistema y son coaccionados por su sistema totalitario y forzados a aceptar sus leyes y criterios.

257 *PhS*, § 370; *PhG*, 202; *FdelE*, 218.
258 *PhS*, § 370; *PhG*, 202-203; *FdelE*, 218.
259 *PhS*, § 371; *PhG*, 203; *FdelE*, 219.

La contradicción en esta Noción surge con el intento individual de actuar en concordancia con su ley para implementar su reforma social en el mundo real. Hegel describes esta contradicción así: "El individuo *cumple*, pues, la ley de su corazón; ésta deviene *orden universal*, y el placer se convierte en una realidad en y para sí conforme a la ley. Pero, en esta realización, la ley ha huido, de hecho, del corazón; se ha convertido de modo inmediato simplemente en la relación que debía ser superada".[260] Para realizar realmente su fin e incorporar su propia ley personal a la luz del día, el individuo implícitamente hace de su ley algo universal y disponible para todos. Esto contradice la individualidad que era el aspecto clave de la ley del corazón. Un vez que la ley es algo objetivo, deja de ser indicativa o característica del sujeto individual autoconsciente. Semejantes acciones no pueden ser satisfechas o cumplirse con una expresión de la individualidad autoconciente, ya que, una vez realizada, constituye una ley universal. Como una ley universal es algo que cualquier persona moralmente virtuosa podría adopatar, el agente moral pierde su carácter individual. Hegel lo expresa así: "La ley del corazón deja de ser ley del *corazón* precisamente al realizarse. En efecto, cobra en esta realización la forma del *ser* y es ahora una potencia *universal* para la que *este* corazón es indiferente, por donde el individuo, por el hecho de *establecer su propio* orden, deja de encontrarlo como el orden suyo".[261] La universalidad de la ley contradice precisamente la individualidad que la acción en su cumplimiento había supuesto para justificarla. La determinación del sujeto autoconciente está indeterminada por la realización de la ley: "Con su obrar, el individuo se pone *en* o, mejor dicho, *como* el elemento universal de la realidad que es, y sus actos deben ellos mismos con arreglo a su sentido, tener el valor de un orden universal. Pero, con ello, el individuo queda *libre* de sí mismo, se desarrolla para sí como universalidad y se depura de la singularidad".[262] Uno podría ilustrar el argumento de Hegel sobre el colapso de la particularidad bajo la universalidad con el ejemplo de la moda. Una innovación al inicio es considerada algo interesante y apasionante que acredita el pequeño círculo de individuos que participan en ella. Esto representa una expresión concreta de su individualidad y personalidad en el mundo externo. No obstante, tan pronto como la innovación se pone de moda, todo el mundo llega a participar de ella. Pero cuando todo el mundo sigue la corriente, entonces, la innovación

260 *PhS*, § 372; *PhG*, 203; *FdelE*, 219.
261 *PhS*, § 372; *PhG*, 203; *FdelE*, 219.
262 *PhS*, § 372; *PhG*, 204; *FdelE*, 219-220.

original se degrada y pierde su significado. Esto ya no es capaz de expresar la particularidad de los individuos, quienes participan en ella, ya que ellos son simple multitud y también heterogéneos. De igual modo, la ley del corazón debe permanecer finalmente esotérica e individual si es que tiene significado, pero si permanece así, entonces, no puede actualizarse ni realizarse.

Tan pronto como la autoconciencia es consciente del hecho de que la mera implementación de su ley se ha convertido en universal y ya no es particular, trata de revaluar su Noción para mantener su individualidad. Hegel dice de la autoconciencia: "Sus actos pertenecen como *realidad* a lo universal; pero el contenido de ellos es la propia individualidad, que pretende mantenerse como este *singular* contrapuesto a lo universal".[263] Para preservar su individualidad, la autoconciencia debe pasar a una nueva forma, la cual Hegel apropiadamente llama "la conciencia trastornada" o simplemente "infatuación". En breve, para separarse de otros sujetos, la autoconciencia debe llegar a despreciar la ley individual de todos los otros a favor de la propia.

> De ahí que los demás no encuentren plasmada en este contenido la ley de su corazón, sino más bien la *de otro*; y precisamente con arreglo a la ley universal según la cual todos deben encontrar su corazón en lo que es la ley, se vuelven contra la realidad que este *individuo* propone lo mismo que se volvían contra la suya propia. Y así como, primeramente, el individuo abominaba solamente de la ley rígida, ahora encuentra contrarios a sus excelentes intenciones los corazones mismos de los hombres, y abomina de ellos.[264]

En primer lugar, la autoconciencia vio su propia ley del corazón como la ley universal que toda la humanidad adscribiría si no fuera engañada por el orden universal, La ley individual del sujeto autoconciente fue considerada benéfica para toda la humanidad. Ahora, sin embargo, ya que esta ley finalmente destruye la individualidad del sujeto autoconciente, el actor fenomenológico debe distinguir su ley de la ley falaz de otros. Pero esta ley interna todavía tiene, para la autoconciencia, la necesidad de distingue de las leyes individuales de otros individuos. La autoconciencia protege su ley del corazón contra la invasión de otras leyes para establecerla como la ley verdadera e infalible. Las leyes de otros son, en el mejor de los casos, triviales e inesenciales y, en el peor caso, corruptas y maliciosas. Esto podría ilustrase con la división interna de los movimientos políticos o partidos. Las disputas internas entre,

263 *PhS*, § 373; *PhG*, 204; *FdelE*, 220.
264 *PhS*, § 373; *PhG*, 204; *FdelE*, 220.

por ejemplo, comunistas, ecologistas o feministas son a menudo mucho más duras e implacables que las disputas oficiales con sus oponentes. No todo el mundo tiene permitido apoderarse de la ley del corazón con su plan de reformar el mundo. Semejante posición depende de un alto sentido exclusivo. El orden social reconocido y todas las leyes de otros individuos están en oposición a la ley individual "verdadera" de la autoconciencia, como si las primeras no tuvieran legitimidad en absoluto. Hegel escribe: "La ley de *este* corazón es solamente aquella en que la autoconciencia se reconoce a sí misma".[265] La arrogancia consciente coloca su propia ley interna a la par de la totalidad social guiando al siguiente movimiento dialéctico "la conciencia trastornada" o la "infatuación".

• La conciencia trastornada (§§ 376-380)

Ahora empezamos nuestro análisis del segundo movimiento dialéctico. En esta etapa, Hegel introduce una nueva forma en la experiencia de la conciencia como una perversión o locura, la cual compara desfavorablemente incluso con la forma previa de la conciencia: "Por cuanto que la conciencia de sí expresa este momento de su decadencia consciente y en él el resultado de su experiencia, se muestra como esta inversión interior de sí misma, como la demencialidad de la conciencia, para la que su esencia es de un modo inmediato no-esencia y su realidad de un modo inmediato no realidad".[266] En el párrafo siguiente, Hegel describe, con un estilo literario no usual en el filósofo alemán, la paranoia y la naturaleza autoindulgente de la concepción del mundo de la autoconciencia engañada:

> Las palpitaciones del corazón por el bien de la humanidad se truecan, así, en la furia de la infatuación demencial, en el furor de la conciencia de mantenerse contra su destrucción [...] Enuncia, por tanto, el orden universal como una inversión de la ley del corazón y de su dicha, manejada por sacerdotes fanáticos y orgiásticos déspotas y sus servidores, quienes, humillando y oprimiendo, tratan de resarcirse de su propia humillación, y como si ellos hubiesen inventado esta inversión, esgrimiéndola para la desventurada sin nombre de la humanidad defraudada.[267]

265 *PhS*, § 375; *PhG*, 205; *FdelE*, 221.
266 *PhS*, § 376; *PhG*, 205; *FdelE*, 221.
267 *PhS*, § 377; *PhG*, 206; *FdelE*, 222.

La autoconciencia llega a ver el propio interés individual como las fuerzas peligrosas y opresoras de la humanidad: "Llevada de este desvarío demencial, la conciencia proclama la *individualidad* como lo determinante de esta inversión y esta demencia, pero una individualidad *ajena* y *fortuita*".[268] Para este individuo, la ley privada, el "sacerdote fanático" y el "déspota glotón" son capaces de someter a toda la humanidad a una necesidad alienada que contradice la libertad humana natural.

La primera pregunta interpretativa que debemos plantear es por qué esta forma de la conciencia representa un tipo de perversión o "desvarío en general".[269] Para Hegel, esto es un tipo de locura porque combina dentro de sí mismo dos nociones totalmente contradictorias. Por un lado, una conciencia universal está consciente del orden social, dándose cuenta de que este orden con sus leyes y costumbres son válidas para todos los sujetos autoconcientes. En el curso de la dialéctica examinada, la autoconciencia se percata de que lo percibido como el orden social muerto es, de hecho, algo vivo y algo que ha ganado el consentimiento y reconocimiento de los agentes individuales sociales que la componen:

> Pero, aquello en que no se reconoce no es ya la necesidad muerta, sino la necesidad como animada por la individualidad universal. Tomaba este orden divino y humano que encontraba vigente por una realidad muerta en la cual, no sólo ella misma [...] sino tampoco los otros, pertenecientes a este orden, tendrían la conciencia de ellos mismos; por el contrario, encuentra a este orden animado por la conciencia de todos y como ley de todos los corazones.[270]

La autoconciencia en esta experiencia ve para su sorpresa que el orden social no es considerado como opresivo por sus ciudadanos sino que ellos lo viven feliz y espontáneamente. Por otro lado, la autoconciencia se excluye a sí misma de este orden universal y niega su aceptación. De este modo, espera mantener su individualidad. Hegel describe estos momentos en la *Filosofía del derecho*:

> Una ley puede reclamar su autoridad de Dios o del estado. Incluso detrás de la autoridad podría haber decenas de siglos, durante los cuales los hombres las aplicaron, les dieron coherencia y las mantuvieron. Esta es la autoridad a la que se consagra la convicción de innumerables individuos. Ahora, si, con mi con-

268 *PhS*, § 377; *PhG*, 206; *FdelE*, 222.
269 *PhS*, § 376; *PhG*, 206; *FdelE*, 222.
270 *PhS*, § 374; *PhG*, 204-205; *FdelE*, 220-221.

> vicción, me pongo en contra de esta autoridad —como convicción subjetiva es válida para mí únicamente— en primer lugar parece una monstruosa vanidad, pero en virtud del principio de la convicción subjetiva es el baremo que no se propone como vanidad en general.[271]

La autoconciencia honra arrogantemente su lado subjetivo interno poniendo su propia ley privada por delante de la esfera completa del orden social y de la historia humana. Entonces, estos dos aspectos son combinados en una conciencia particular: la conciencia de la legitimidad del orden universal y la terquedad de no otorgarle consentimiento e insistir en una ley arbitraria propia. En esto vemos la locura de esta forma de conciencia: "Y en cuanto que ambas se hallan fijadas, esto forma una unidad, que es el desvarío en general".[272]

Esta locura conduce a una forma de relativismo. La autoconciencia sostiene su ley interna en contra de las leyes de los otros a los que considera sus contemporáneos. Critica lo que percibe como las leyes puramente subjetivas de los otros, las cuales son transmitidas por los lideres del orden social, es decir, sacerdotes, príncipes, etc. Estas leyes son una perversión de la ley interna del individuo. Tanto la ley del orden social y la de interés personal del individuo están basadas perversamente en subjetividad pura.[273] Sin embargo, también la ley de la autoconciencia es subjetiva. Podría ser el caso de que la autoconciencia misma sea un sacerdote despótico o un príncipe cuyas leyes individuales opriman a la humanidad. Ambas leyes tienen igual valor. Esta forma de conciencia de la subjetividad de la ley mina a la humanidad apelando a formas de la superación de la Noción de la conciencia trastornada.

Ésta llega a comprender que todas las leyes sean sólo válidas subjetivamente, conduce naturalmente a la autoconciencia a la concepción de que el interés personal y la subjetividad misma son la fuente del sufrimiento de la humanidad. Las formas débiles del interés personal, las cuales juegan el papel clave en la siguiente sección son anunciadas aquí.

> Así, pues, lo que parece ser el *orden* público no es sino este estado de hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia sobre la singularidad de los otros y afianza la suya propia, la que, a su vez, desaparece por la acción de los demás. Este orden es el *curso del mundo*, la apariencia de una marcha permanente, que sólo es una *universalidad supuesta* y cuyo contenido

271 *PR*, § 140, Observación; *RP*, 215.
272 *PhS*, § 376; *PhG*, 206; *FdelE*, 222.
273 *PhS*, § 378; *PhG*, 206-207; *FdelE*, 223-224.

es más bien el juego carente de esencia del afianzamiento de las singularidades y su disolución.[274]

El orden social es considerado cínicamente nada más que el foro del juego de los intereses propios descarados. A esto, Hegel se refiere con la expresión "el curso del mundo" (*Weltlauf*). Todos tratan de imponer su ley a todos los demás y la competencia interesada en lo propio simplemente niega al otro. Estas formas reaparecen en la siguiente sección "La virtud y el curso del mundo".[275]

Observaciones finales

La dialéctica de lo universal y lo particular es obvia en esta sección. La autoconciencia individual trata de determinarse a sí mismo como un particular a través de la ley del corazón, la cual tiene valor universal. Esta particularidad es contrastada con el orden universal que representa el todo social de la humanidad en general, pero cuya ley no tiene validez para la autoconciencia individual. Sin embargo, la ley del corazón deviene un universal en su realización, puesto que una vez que es realizada ya no es algo que sea característico de la conciencia particular; por el contrario, en la esfera social se convierte en la propiedad común de todos. Entonces, con el propósito de preservarse a sí misma como algo individual, la autoconciencia tenazmente insiste en su propia individualidad en contraste con la pluralidad de las otras leyes particulares y las fuerzas sociales individuales de la comunidad. Aquí, también la Noción es infructuosa, ya que la autoconciencia simplemente colapsa bajo un relativismo de la diversidad de leyes sin que su propia ley tenga más validez que la de los otros.

La dialéctica de la inmediatez y la mediación también se halla aquí. En primer lugar, la autoconciencia ve la ley del corazón "como inmediatez".[276] Inmediatamente conoce la ley dentro de su propio pecho, siendo necesaria y universal. Sin embargo, esta inmediatez es minada por el hecho de que se realiza en el mundo. Al realizarse, se convierte en mediada por otros en la esfera social y debido a esto la autoconciencia pierde su posición privilegiada con respecto a la ley. Entonces, en el desvarío de la infatuación la autocon-

274 *PhS*, § 379; *PhG*, 207; *FdelE*, 223-224.

275 *PhS*, § 382; *PhG*, 208; *FdelE*, 225: "El contenido *universal* del curso real del mundo se ha dado ya; considerado más de cerca no es, a su vez, otra cosa que los dos movimientos precedentes de la autoconciencia".

276 *PhS*, § 374; *PhG*, 204; *FdelE*, 220.

ciencia trata de alcanzar la validez de la ley individual en su inmediatez frente a la contradicción que el orden social vigente presenta. Al final del análisis, la inmediatez pierde sentido, ya que todos tienen una relación inmediata con su propio interés como ley.

En "La percepción" el uno y lo múltiple fueron interpretados metafísicamente como un objeto (el uno) con muchas propiedades (lo múltiple). En "Amo y esclavo", la misma categoría fue aplicada a dos sujetos autoconcientes, quienes mutuamente se determinan uno al otro de un modo asimétrico. En "La ley del corazón", el uno y lo múltiple son interpretados como el sujeto autoconciente individual (el uno) y la pluralidad de los otros sujetos autoconcientes (lo múltiple). Lo uno es representado por el individuo y la ley del corazón y lo múltiple por el resto de la sociedad con su pluralidad de leyes. El resultado del análisis consiste en que nosotros, la audiencia filosófica, puede ver la ley particular: el uno no puede determinarse consistentemente sin relación con lo múltiple o el todo social. Podemos comenzar a ver en términos muy concretos cómo surge la forma de la teoría de Hegel de la determinación social de la Noción sujeto-objeto.

III. La virtud y el curso del mundo (§§ 381-393)

Con "La virtud y el curso del mundo" finalmente alcanzamos la tercera etapa y última de la autoconciencia activa. Aquí, los dos movimientos dialécticos previos se unen para constituir una forma última de conciencia, que los contiene dentro de sí mismo. Estas etapas, de acuerdo con el esquema que hemos estado siguiendo, corresponden a los movimientos dialécticos de "La fuerza y entendimiento" de la "Conciencia" y "El estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada" del capítulo de la "Autoconciencia". Aquí, la categoría también es fundamento y consecuencia. En esta sección, la virtud representa un vago otro mundo abstracto que es contrastado con el mundo de un modo similar al concepto de fuerza en "La fuerza y entendimiento" y al concepto de lo inmodificable en la "Conciencia desventurada", a los cuales Hegel aquí refiere directamente.[277] Aquí, el dualismo interno-externo aparece nuevamente cuando la virtud del otro mundo es caracterizada como la "esencia *interna*"[278] o el "*fin* [...] *interior*".[279]

277 *PhS*, § 389; *PhG*, 212; *FdelE*, 229.
278 *PhS*, § 381; *PhG*, 208; *FdelE*, 225.
279 *PhS*, § 384; *PhG*, 209; *FdelE*, 225.

La Noción: virtud (§§ 381-383)

Hegel nos dice que la Noción de "La virtud y el curso del mundo" viene y es resultado directo de los dos movimientos dialécticos previos de la conciencia activa. Al comienzo de esta sección, compara las tres formas de razón activa:

> En la primera figura de la razón activa, la autoconciencia era ella misma pura individualidad y frente a ella se hallaba la universalidad vacía. En la segunda, las dos partes de la contraposición tenían en ellas cada uno de *los dos* momentos, ley e individualidad; pero uno de ellos, el corazón, era su unidad inmediata y el otro su contraposición.[280]

En "El placer y la necesidad", el sujeto autoconciente se veía como algo determinado y particular que lo confirmó en la satisfacción de su deseo. Igual que el objeto en "La certeza sensible", se creyó que era un puro particular sin ningún elemento universal, también la individualidad autoconciente de "El placer y la necesidad" se creyó un individuo puro. Sin embargo, esta individualidad se vuelve una universalidad y pasamos a "La ley del corazón", donde lo universal, es decir, la ley y lo particular se unieron en la misma autoconciencia. Por ejemplo, esta etapa es paralela al "Uno" y el "También", los aspectos universal y particular del objeto que se creyeron encontrar en un objeto particular en la "La percepción". Ahora, Hegel describe la configuración de la sección presente: "Aquí, en la relación entre la virtud y el curso del mundo, ambos términos son, cada uno a su vez la unidad y contraposición de estos momentos o un movimiento de la ley y la individualidad, la una con respecto a la otra, pero un movimiento contrapuesto".[281] Una vez más, los aspectos universal y particular están ambos presentes en cada miembro del dualismo.

Al describir el dualismo de "La virtud y el curso del mundo", Hegel explica que esta forma de conciencia es el resultado de las dos formas previas, cada una de las cuales constituye un lado del dualismo. En un primer momento, de "El placer y la necesidad" se genera el concepto de "el curso del mundo": "El curso del mundo es, por tanto [...] la individualidad singular que busca su placer y su goce".[282] Por el otro lado, el concepto de virtud deriva de la dialéctica de la "Ley del corazón": "El otro momento del curso del mundo es la individualidad, que pretende ser ley en y para sí y que, llevada de esta pretensión,

280 *PhS*, § 381; *PhG*, 208; *FdelE*, 224.
281 *PhS*, § 381; *PhG*, 208; *FdelE*, 224.
282 *PhS*, § 382; *PhG*, 208; *FdelE*, 225.

trastorna el orden establecido". El concepto de la conciencia trastornada que tiene una ley universal dentro de sí mismo está todavía presente aquí y es todavía "demencia".[283] Así, el curso del mundo y la virtud constituyen los dos lados en competencia de la dialéctica en esta sección. Ahora, tenemos que ver cómo caracteriza Hegel estos dos lados.

En contraste con la dialéctica de "El placer y la necesidad", en esta etapa, la autoconciencia abandona el intento por la individualidad, postulando la verdad y el bien en la universalidad de la comunidad, es decir, el bien común. Hegel establece esta dialéctica de esta manera: "Para la conciencia de la virtud lo *esencial* es la *ley* y la individualidad lo que hay que superar [...] la propia individualidad debe disciplinarse bajo lo universal, bajo lo que es en sí lo verdadero y el bien".[284] En este caso el todo, el cual es representado por la comunidad, constituye el criterio de verdad y los individuos se disuelven en ésta. La virtud considera al mundo dominado por la corrupción, la manipulación y la opresión causada por los deseos individuales incontrolados, la codicia y el interés personal. Los enemigos mortales de la virtud son el individualismo y el interés personal, los cuales destruyen la bondad natural de la humanidad. Entonces, el trabajo de la virtud es combatir este mal por medio de la lucha contra el descarado interés personal, el cual pervierte a la humanidad: "De la virtud debe ahora recibir lo universal su verdadera realidad, mediante la superación de la individualidad, del principio de la inversión".[285] Pero para combatir el interés personal y la individualidad debe "el sacrificio [...] como garantía de que la conciencia no permanece todavía vinculada a singularidades".[286] Todo menos el completo sacrificio del individualidad será suficiente para llevar a cabo el propósito de la autoconciencia de salvar a la humanidad de la influencia corrupta del interés personal.

La experiencia de la conciencia (§§ 384-391)

La clave para comprender la concepción de virtud o de bien de la conciencia virtuosa es verlo como algo abstracto, como "la abstracción carente de esencia".[287] En la sección correspondiente a la "Autoconciencia", el concepto

283 *PhS*, § 382; *PhG*, 209; *FdelE*, 225.
284 *PhS*, § 381; *PhG*, 208; *FdelE*, 224.
285 *PhS*, § 383; *PhG*, 209; *FdelE*, 226.
286 *PhS*, § 381; *PhG*, 208; *FdelE*, 224.
287 *PhS*, § 390; *PhG*, 212; *FdelE*, 229.

de estoicismo fue también una abstracción vacía que carecía de contenido.[288] Ésta no fue capaz de realizarse de un modo significativo en el mundo real. Así también aquí el bien o lo universal es algo abstracto y, para el análisis final, carente de contenido. En esta sección, el caballero de la virtud, como Hegel sarcásticamente lo llama, debe tratar de llevar a cabo realmente la virtud a través del martirio de su propio interés personal, ya que, para el caballero de la virtud, el mundo real en sí mismo está desprovisto de virtud, debido al vacío interés personal de los individuos. Hegel describe estas diferencias entre, por un lado, la virtud y el curso del mundo y, por el otro lado, la realidad y la abstracción en los siguientes pasajes:

> La virtud *quiere* primero llevar a cabo el bien y no da todavía al bien mismo como realidad [...] en tanto que el bien surge en la lucha contra el curso del mundo, se presente así como lo que es para *un otro*, como algo que no es *en y para sí mismo*, pues de otro modo no pretendería darse su verdad, ante todo, mediante el sojuzgamiento de su contrario. Que es primeramente *para un otro* significa lo mismo que antes se mostraba del bien en la consideración contrapuesta, a saber, que es primeramente una *abstracción* que sólo tiene realidad en la relación, y no en y para sí.[289]

Hegel designa el concepto de virtud como "lo que es para un otro". Con esto quiere decir que el concepto de virtud mismo no tiene sentido en si mismo, si se toma aislado de otros conceptos. El concepto de virtud es sólo determinado en su relación, es decir, su relación negativa con el curso del mundo. Esto es lo opuesto del mundo corrupto. Específicamente, la virtud es una abstracción del curso del mundo. La conciencia observa la enfermedad del individualismo y el interés personal en el mundo real y la simple abstracción de éste y postula un concepto que está por encima y contra estos principios. Este concepto no está del todo determinado y queda algo vago, ya que no tiene contenido positivo y es solamente una abstracción negativa de la realidad. Aquí, podemos ver claramente el paralelismo con "Fuerza y entendimiento" y la "Conciencia desventurada". Igual que el concepto de virtud es una abstracción del mundo de interés personal, también la fuerza es una entidad metafísica postulada por abstracción de la manifestación empírica. Del mismo modo, Dios o lo inmutable es en la sección de la "Conciencia desventurada" solamente una autoconciencia abstracta postulada por abstracción del sujeto individual autoconciente.

288 Véase *PhS*, § 200; *PhG*, 118; *FdelE*, 123-124.
289 *PhS*, § 384; *PhG*, 209-210; *FdelE*, 226.

El caballero de la virtud considera las habilidades y las capacidades individuales como si fueran una parte del bien abstracto e intangible. Los seres humanos están dotados de una diversidad de capacidades, pero desafortunadamente estas capacidades son, a menudo, corrompidas y mal empleadas en la sociedad, ya que son dirigidas a fines malos. Así, las habilidades pueden ser buenas o malas dependiendo del fin al cual estén dirigidas. Hegel escribe:

> Este principio [de la individualidad], en tanto que es en la conciencia de la virtud, *aplica bien* este universal, pero en tanto que es en el curso del mundo lo *aplica mal* –es un instrumento pasivo gobernado por la mano de la libre individualidad, indiferente en cuanto al uso que de él se hace y del que puede también abusarse para hacer surgir una realidad que es su destrucción.[290]

Por ejemplo, los humanos cuentan con la fuerza que pueden usar para combatir tanta maldad, pero en cambio la usan para obtener propósitos personales y para oprimir a los otros. En esta lucha cínica, personalmente interesada por la vida y la riqueza, nada es sagrado y nada es respetado. Si las habilidades son usadas para lo bueno o lo malo es indiferente al curso del mundo, el cual subordina todo al único criterio del interés, el provecho y los propósitos personales.

La contradicción en este nivel ocurre debido a la naturaleza abstracta e indeterminada de la virtud misma. En primer lugar, la virtud, como el principio contrastado por la individualidad y el interés personal, no puede hacerse real sin la contradicción, ya que el principio de la realidad o el curso del mundo es precisamente su contrario, es decir, el interés personal. Hegel escribe:

> La virtud es vencida, pues, por el curso del mundo porque su fin es, de hecho, la *esencia* abstracta no-real y porque, con vistas a la realidad, su acción descansa sobre lo *diferente*, que reside solamente en las palabras. La virtud pretendía consistir en llevar al bien a la *realidad* mediante el *sacrificio de la individualidad*, pero el lado de la *realidad* no es, él mismo, sino el lado de la *individualidad*.[291]

Puesto que el concepto de virtud es abstracto y sin contenido, no puede en principio hacerse más real o concreto que la vacía doctrina estoica de la razón

290 *PhS*, § 385; *PhG*, 210; *FdelE*, 227.
291 *PhS*, § 389; *PhG*, 212; *FdelE*, 229.

en la dialéctica anterior. Además, el interés personal individual es un principio concreto de la realidad social. Éste tiene contenido y es real. Este contenido no puede ser remplazado por las consignas vacías de la conciencia virtuosa.

La autoconciencia asume que el mundo real carece de todo lo humano o bueno y, por lo tanto, estos elementos deben introducirse desde el exterior, sin embargo, la autoconciencia comienza a sentir la insinuación de una contradicción cuando se da cuenta de que en el mundo real existen, de hecho, ejemplos del bien, supuestamente dirigidos por el loco interés personal. Hegel escribe:

> Pero la conciencia virtuosa entra en la lucha con el curso del mundo como con algo contrapuesto al bien; lo que el curso del mundo ofrece a la conciencia, en esta lucha, es lo universal, no sólo como universal abstracto, sino como un universal animado por la individualidad y que es para otro, o como el *bien real.* Así, pues, allí donde la virtud prende en el curso del mundo hace siempre blanco en aquellos puntos que son la existencia del bien mismo, el cual se halla inseparablemente confundido en todas las manifestaciones del curso del mundo como el *en sí* de él.[292]

Para sorpresa del caballero de la virtud, frente a la aparente falta de corazón en el ámbito de la competencia carente de toda ética, de hecho, tiene ejemplos del bien en la vida económica. La satisfacción de las propias necesidades es producto de la cooperación de los individuos y, en su trabajo cooperativo, grupos de individuos satisfacen simultáneamente la necesidad de otros. Éstos producen una interdependencia social que vincula a los individuos en una comunidad por virtud de sus necesidades comunes y los medios comunes de satisfacerlos. Esto representa un bien concreto que contrasta con el concepto abstracto del bien del caballero de la virtud.

La individualidad, lejos de ser una fuerza puramente negativa que contrasta con la virtud, por el contrario, es el medio para implementar la virtud en el mundo real. Éste es el vehiculo para que la virtud sea realizada en general. Hegel escribe:

> El curso del mundo debería ser la perversión del bien, porque tenía como principio la *individualidad*; sin embargo, ésta es el principio de la *realidad*, pues precisamente ella es la conciencia por medio de la cual *lo que es en sí* es

292 *PhS*, § 386; *PhG*, 211; *FdelE*, 227.

> también *para un otro*; el curso del mundo invierte lo inmutable, pero lo invierte, de hecho, desde *la nada de la abstracción en el ser de la realidad*.[293]

Hegel asocia de modo inequívoco "lo inmutable" que conocimos como el Dios universal de la "Conciencia desventurada" con el universal ámbito abstracto e ilusorio de la virtud. Lejos de la virtud corrompida o pervertida, la individualidad le da de hecho una existencia real y la saca del ámbito abstracto donde habita para el caballero de la virtud. Hegel usa la palabra "perversión" irónicamente en este pasaje, ya que si la virtud no fuera realizada o *pervertida*, entonces, seguiría siendo solamente el concepto abstracto y vacío que es para el caballero de la virtud.

La virtud necesariamente colapsa en la moralización vacía y mojigata, ya que no puede apelar sólo a un bien abstracto, contradictorio y que no puede satisfacerse en la acción. Hegel describe esto con su conocido estilo:

> Vence [...] sobre esas pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace de los dones; tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada.[294]

El caballero de la virtud está sumido en las consignas vacías autoelogiosas. Esta moralización vacía puede tener un efecto profundo en las emociones de la audiencia, pero cuando el contenido de los consejos morales es examinado por la razón, inmediatamente aparece como carente de valor y mera retórica. La concepción de la virtud permanece abstracta y carente de contenido y la predicación, el vituperio y las consignas del caballero de la virtud sólo sirven para desenmascarar su engreimiento y autocomplacencia.

Hegel contrasta la antigua noción de virtud con la noción moderna para mostrar la pobreza de la última. Para Hegel, los antiguos, específicamente los antiguos griegos, tenían una noción muy concreta de virtud que implicaba vivir en concordancia con la costumbre y la ley de la comunidad. Él describe esto: "La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su *fundamento pleno de contenido* en la *sustancia* del pueblo y como su fin un *bien real ya existente*; no iba, pues, dirigida contra la realidad como una *inversión*

293 *PhS*, § 389; *PhG*, 212; *FdelE*, 229. Cita modificada.
294 *PhS*, § 390; *PhG*, 212; *FdelE*, 229.

universal y contra un *curso del mundo*".[295] En la interpretación de Hegel, el griego antiguo vivía en armonía con su comunidad, religión, costumbres, etc. En cambio, el principio de la modernidad es una alienación. Como modernos, estamos alienados de nuestra cultura, nuestras comunidades, nuestras leyes, etc. Por consecuencia, estamos obligados a postular la virtud en otra esfera, ya que no la encontramos en el mundo real con el que estamos familiarizados: "En cambio, ésta que consideramos es una virtud que sale fuera de la sustancia, una virtud carente de esencia, una virtud solamente de la representación y de las palabras, privada de aquel contenido".[296] Porque postulamos una virtud en contraste con el mundo real, nuestro concepto de virtud permanece vacío y abstracto. Ésta es solamente una abstracción negativa del mundo real.

Como consecuencia de esta dialéctica y el reconocimiento de los aspectos positivos del interés personal, el caballero de la virtud llega a reconciliarse con el curso del mundo. Éste se percata de que el individualismo y el interés personal no son necesariamente puros principios malos, sino que en la búsqueda del interés personal se sirve al interés de todos. Hegel escribe: "Por tanto, el resultado que surge de esta contraposición consiste en que la conciencia se desembaraza como de un manto vacío de la representaciónde un bien *en sí* que no tendría aún realidad alguna. La conciencia ha hecho en su lucha la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad de lo universal".[297] El mundo real "no es tan malo como se veía", puesto que el interés personal y el individualismo son conceptos dialécticos que también tienen un lugar positivo. Ahora, la virtud es algo con un contenido sustantivo que se encuentra en el mundo real. La autoconciencia renuncia a la idea de la lucha contra la individual y a traer del exterior la virtud al mundo. La virtud es reconocida en la esfera real:

> La individualidad del curso del mundo puede muy bien suponer que sólo *obra* para sí o de un modo *egoísta*; es mejor de lo que ella supone, su obrar es al mismo tiempo un obrar que es *en sí*, un obrar *universal*. Cuando obra egoístamente, simplemente no sabe lo que hace; y cuando asegura que todos los hombres obran de modo egoísta, simplemente afirma que los hombres no tienen conciencia de lo que es el obrar.[298]

295 *PhS*, § 390; *PhG*, 212; *FdelE*, 229.
296 *PhS*, § 390; *PhG*, 212-213; *FdelE*, pp. 229-30.
297 *PhS*, § 391; *PhG*, 213; *FdelE*, 230.
298 *PhS*, § 392; *PhG*, 213; *FdelE*, 230.

En una comunidad social, los individuos están unidos de miles de formas diferentes. Trabajando y buscando satisfacer sus propios deseos, simultáneamente satisfacen el deseo de otros. Aquí vemos la versión de Hegel de la "mano invisible" de Adam Smith que se encarga de que todos en la esfera económica trabajen para beneficio de todos, a pesar de la apariencia general de caos y desorden. Del caos y el juego del interés personal puro llega un sistema racional y universal en el que se unen las necesidades de todos los miembros de una comunidad. Hegel discute esto con algún detalle en la *Filosofía del derecho* en la sección titulada "El sistema de Necesidades". Allí escribe: "Si el hombre es interdependiente y relacionado recíprocamente con los otros en su trabajo y la satisfacción de sus necesidades, el egoísmo subjetivo se convierte en una contribución para la satisfacción de las necesidades de todos los demás".[299] El individuo no puede satisfacer sus deseos solo, sino que, para la satisfacción de nuestros deseos, dependemos de los otros. Esta dependencia ofrece un "avance dialéctico", según la cual "el egoísmo subjetivo se convierte en la mediación de lo particular a lo universal, con la consecuencia de que cada hombre gana, produce y disfruta por su propia cuenta produciendo y ganando para el beneficio de todos".[300] Esta es la racionalidad implícita, por ejemplo, en la esfera económica. De cara a esto, aparece el juego caótico del interés personal, pero para los filósofos, quienes pueden reconocer la lógica interna y la verdad detrás del caos, existe una verdad dialéctica profunda que conecta los intereses y los deseos del individuo con los de la comunidad en general.

Observaciones finales (§§ 392-393)

Las formas de "Razón" que hemos visto en "El placer y la necesidad" y "La ley del corazón" mostraron las contradicciones implícitas en el intento de comprender la Noción sujeto-objeto (aquí interpretada en términos de, por ejemplo, lo que es la justicia social o lo bueno) por medio del individuo solo y a la vez por la negación total o la negación de la validez del todo social. En "La virtud y el curso del mundo", la estrategia opuesta también es negada. En otras palabras, aquí estamos mostrando la contradicción al tratar de atribuir total validez a un principio abstracto a expensas del individuo. Este es un punto muy simple por el cual muchos comentadores han acusado a Hegel de

299 *PR*, § 199; *RP*, 278.
300 *PR*, § 199; *RP*, 278.

aprobar la justificación filosófica del totalitarismo, en el que la individualidad está aplastada.[301] Una vez más, el propósito es alcanzar el difícil balance entre la vida ética o comunitaria y la libertad o realización del individuo.

Con la consecuencia de que el mundo real puede contener virtud colapsa el dualismo entre virtud y el curso del mundo. Igual que la conciencia desventurada reconcilió lo inmutable vía la Iglesia, también la conciencia virtuosa se reconcilia con el curso del mundo. La conciencia desventurada podía ver lo universal que está formalmente asociado con Dios en la concreta institución de la Iglesia. Del mismo modo, la conciencia virtuosa percibe la virtud en las instituciones concretas de la esfera social. De este modo, los conceptos abstractos y, en última instancia, vacíos de Dios y virtud son puestos en la esfera de la realidad. Además, el agente autoconsciente ya no se ve a sí mismo como opuesto al mundo de los objetos o la esfera social. La autoconciencia, mediante la búsqueda de la virtud en el mundo, es capaz de reconocerse a sí misma y su voluntad en la esfera social. Por eso, igual que al final de la "Autoconciencia", también aquí el dualismo sujeto-objeto es superado, esta vez en un nivel conceptual superior.

La dialéctica de lo universal y lo particular es evidente en los términos opuestos de virtud y el curso del mundo. El concepto indeterminado de virtud constituye lo universal. Esto es el bien vacío y abstracto que salvará a la humanidad. Por otro lado, el curso del mundo representa la pluralidad de particulares que constituyen la vida social. Éste es el conjunto de los intereses individuales y de todo agente autoconsciente. El concepto de virtud permanece abstracto y universal, ya que no tiene contenido particular. Así se reduce a la moralización vacía. Por el otro lado, el curso del mundo, aunque originalmente es el juego de los particulares, de hecho, contiene un aspecto universal. Además, implícitamente unida a la búsqueda del interés individual está la búsqueda del interés de todos. Al satisfacer mis necesidades, simultáneamente trabajo para la satisfacción de las necesidades de los otros. Por lo tanto, el curso del mundo constituye un concepto dialéctico que contiene tanto un aspecto universal como uno particular.

301 El ejemplo clásico de esto es, por supuesto, lo dicho por Popper en *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952). Véase la discusión de Franz Grégorie, "L'Etat hégelian est-t-il totalitaire?", *Revue Philosophie de Louvain* 60 (1962): 244-253.

C.
El momento final: la individualidad que es para sí real en y para sí misma (§§ 394-437)

Introducción general (§§ 394-396)

En esta tercera y última sección del capítulo de la "Razón", la autoconciencia finalmente llega a realizar lo que nosotros, la audiencia filosófica, ya conocíamos desde el primer momento, a saber, la unidad del sujeto y el objeto. Por lo tanto, podemos hablar en cierto sentido del "saber absoluto" del capítulo de la "Razón", en cuanto que aquí la separación sujeto-objeto está cancelada al menos por principio. Lo que la autoconciencia aprendió de la "La virtud y el curso del mundo" es que el mundo no es un otro externo malo que esté en contradicción con el sujeto individual o la esfera moral: la autoconciencia "ahora, segura en y para sí de su realidad, no trata ya de hacerse surgir primeramente como *fin* por *oposición* a la realidad que inmediatamente es".[302] Al contrario, el mundo está en armonía con el individuo y le permite satisfacer sus necesidades cooperando con otros. Ahora, el individuo es capaz de identificarse con la esfera externa y verse en ella por medio de su trabajo y acción. En este autoreconocimiento en el mundo de los objetos, el dualismo de lo universal y lo particular se llega a unir. Aquí tenemos "la compenetración del *en sí* y el *para sí*, de lo universal y la individualidad".[303] La autoconciencia al mirar el mundo implícitamente se ve a sí misma, ya que ve su propia individualidad expresada en la esfera externa: "Sale lozana fuera *de sí*, y no tiende hacia *un otro*, sino hacia *sí misma*".[304]

Al tratar este punto del cierre del dualismo explorado, Hegel indica la estructura global del capítulo de la "Razón" y simultáneamente ubica la sección presente con una referencia a las dos primeras secciones que ya hemos discutido:

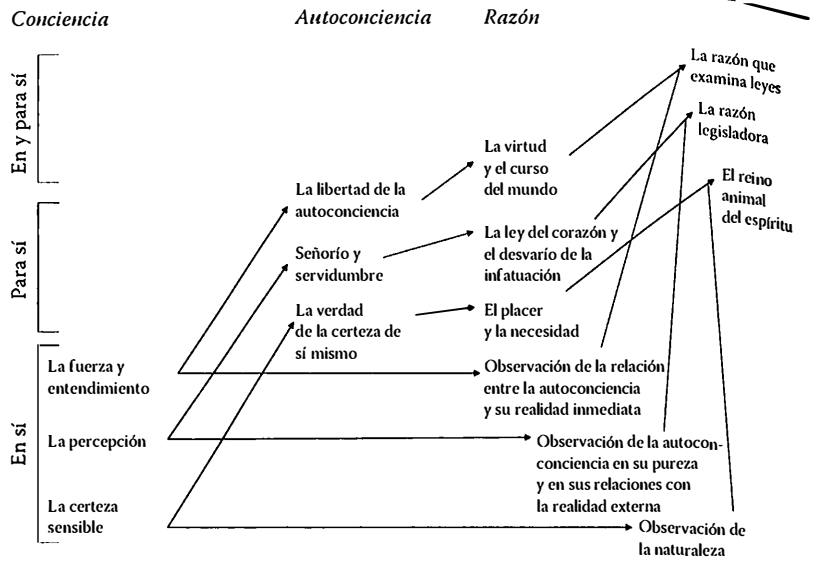
> Con este concepto, la autoconciencia ha retornado, por tanto, a sí, desde las determinaciones contrapuestas que la categoría tenía para ella ["Razón observante] y su comportamiento, como autoconciencia primero observadora y luego activa [La realización de la autoconciencia racional poe sí misma"].[305]

302 *PhS*, § 394; *PhG*, 214; *FdeIE*, 231.
303 *PhS*, § 394; *PhG*, 214; *FdeIE*, 231.
304 *PhS*, § 396; *PhG*, 215; *FdeIE*, 232.
305 *PhS*, § 395; *PhG*, 215; *FdeIE*, 231-232.

Las dos formas previas de la conciencia representaron "determinaciones contrapuestas", es decir, Nociones sujeto-objeto que postularon una oposición o división. En primer lugar, la "Razón observante", igual que la "Conciencia", dio prioridad a la esfera del objeto y el sujeto fue considerado algo secundario. Después, en "La realización de la autoconciencia racional por sí misma", igual que en la "Autoconciencia", la prioridad fue dada al agente autoconciente individual y el mundo estaba opuesto a él. Aquí, finalmente esta dialéctica parece llegar a un fin, ya que la división sujeto-objeto es aparentemente superada. Desde las pistas de Hegel sobre la estructura del capítulo de la "Razón", podemos también trazar algunas diferencias sobre la estructura de la obra como un todo y la relación de este capítulo con los capítulos de la "Conciencia" y "Autoconciencia". La reconstrucción que quiero darle está ilustrada gráficamente en la figura 6.2. En primer lugar, está claro que esta sección final, "La individualidad que es para sí real en y para sí misma", pretende conformar una tercera unidad distinta que reunirá las dos secciones precedentes. La "Razón observante", como la "Conciencia", representó el lado del objeto de la Noción o lo "real en sí". Con respecto al papel de la "Razón" en la obra como un todo, podemos ver que "La realización de la autoconciencia racional por sí misma" es paralela a la "Autoconciencia" en su énfasis en el lado del sujeto de la Noción o el "para sí". Aquí, en esta tercera sección, estos dos momentos son reunidos como lo "real en y para sí", donde ya no hay ninguna oposición. Así, esta sección conforma la cúspide de la pirámide que son la "Conciencia", la "Autoconciencia" y las secciones en la "Razón" que van paralelas a estos capítulos. Con respecto al análisis categorial que hemos estado siguiendo, Hegel aclara que todavía está presente en algunos pasajes claves. Como veremos en el curso de nuestro análisis, la primera sección, "El reino animal del espíritu", opera con la categoría del ser y, por eso, es paralela a "La certeza sensible" y "La verdad de la certeza de sí mismo".[306] La segunda sección, la "La razón legisladora", es paralela a la "La percepción" y "Señorío y servidumbre". La tercera y última sección, "La razón que examina leyes", es paralela a la "Fuerza y entendimiento" y "Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada".

306 Véase *PhS*, § 410; *PhG*, 223; *FdelE*, 240-241.

FIGURA 6.2



1. EL REINO ANIMAL DEL ESPÍRITU (§§ 397-418)

Esta sección ha sido muy descuidada por la literatura secundaria, a pesar de su importante lugar en el esquema arquitectónico de la obra. La mayoría de los comentadores ven la discusión en esta sección como concerniente a la pregunta de la originalidad intelectual o artística y la integridad.[307] Aunque en lo esencial esta interpretación es correcta, casi nada corresponde al relato completo. Lo más problemático es que dejan de tocar el tema clave de la identidad sujeto-objeto, el cual es el punto más importante del argumento para la obra completa. Tampoco reconocen la superación de la Noción de la individualidad que tiene lugar aquí, cuando la autoconciencia se da cuenta de lo común entre él mismo y los otros agentes autoconcientes en la búsqueda de sus proyectos. Así, aquí pasamos de la individualidad a la universalidad y a una identificación con el todo social. Éste es el paso dialéctico clave que debe tomarse en cuenta en primer lugar en toda interpretación de esta sección.

307 Para una interesante interpretación de esta sección en específico, ver Gary Shapiro, "Notes on the Animal Kingdom of the Spirit", *Clio* 8 (1979): 323-338.

Esta sección vuelve al inicio de la dialéctica con respecto a la categoría que analiza y por eso corresponde a las secciones de "La certeza sensible" y "La verdad de la certeza de sí mismo". Puede verse en el siguiente pasaje que Hegel hace referencia directa a "La certeza sensible": "Se desarrollará aquí un movimiento correspondiente al de la certeza sensible y la percepción".[308] Además, la autoconciencia es aquí referida a "una conciencia *inmediata* de la sustancia",[309] como la conciencia natural era consciente inmediatamente del ser puro. En la siguiente sección, "La razón legisladora", Hegel comienza por resumir la dialéctica de "El reino animal del espíritu" escribiendo: "La esencia espiritual es, en su ser simple, *pura conciencia*, y *ésta* autoconciencia".[310] En este pasaje, se refiere a la "autoconciencia pura" de "La verdad de la certeza de sí mismo" y al "ser simple" del "Esto" de "La certeza sensible". Por lo tanto, la categoría del ser que vimos allí jugara aquí también un importante papel. Pero la Noción de ser en esta sección no es la mismo que la del ser del objeto puro, como en "La certeza sensible", o del sujeto puro, como en "La verdad de la certeza de sí mismo". Aquí el ser es concebido como la unidad de la individualidad, por un lado, con sus intenciones y planes y, por el otro, con su realización a través del trabajo y la actividad en el mundo real. Así, una nueva Noción de ser es conformada, la cual unifica los aspectos subjetivos y objetivos que Hegel llama "absoluta compenetración de la individualidad y del ser".[311]

La Noción: la naturaleza originaria determinada (§§ 397-404)

La construcción de la Noción en esta sección puede, por conveniencia, ser dividida en dos partes. En la primera parte,[312] Hegel examina la Noción de una naturaleza humana interna desde su lado abstracto o implícito, es decir, la naturaleza humana como ideal pero todavía no real. Aquí consideramos la esencia de la autoconciencia individual como "[la realidad] *universal abstracta* [...] sin cumplimiento y sin contenido".[313] En la segunda parte,[314] Hegel analiza esta Noción con respecto a la realización de su esencia a través de la acción

308 *PhS*, § 410; *PhG*, 223; *FdelE*, 241.
309 *PhS*, § 411; *PhG*, 224; *FdelE*, 241.
310 *PhS*, § 419; *PhG*, 228; *FdelE*, 246.
311 *PhS*, § 405; *PhG*, 220; *FdelE*, 237.
312 *PhS*, § 397-399; *PhG*, 216-217; *FdelE*, 232-233.
313 *PhS*, § 397; *PhG*, 216; *FdelE*, 232.
314 *PhS*, § 400-402; *PhG*, 217-219; *FdelE*, 234-236.

de la autoconciencia individual. En esta discusión, aísla tres aspectos distintos de la acción, los cuales corresponden a la compleja Noción en este nivel.

Acerca del primer punto, según esta Noción, todo ser humano está en posesión de algo único y especial que lo hace un individuo. Esto podría ser un talento particular o una capacidad que destaca lo individual o lo determina como alguien especial y único. Hegel llama a esta esencia verdadera humana la "naturaleza originaria determinada" o algunas veces "ser *implícito*".[315] Esto es implícito o potencial en cuanto que todavía no ha sido realizado a través de una acción. La esencia interna es, en primer lugar, simplemente una habilidad latente que todavía no ha sido desarrollada: "No ha presentado aún su movimiento y su realidad".[316] Aquí, podemos reconocer inmediatamente el paralelismo categorial que hemos seguido hasta ahora. Mediante la caracterización de la verdadera naturaleza humana interna de cada individuo como "ser implícito" o "mero ser", Hegel nos recuerda que aquí, al comienzo de esta sección, volvemos otra vez al inicio del despliegue categorial, es decir, volvemos a la primera categoría de "La certeza sensible", la cual es caracterizada del mismo modo.

Si esto no sigue siendo sólo potencial y abstracto, esta verdadera naturaleza interna debe expresarse y debe actuar en el mundo real. Esto introduce la segunda parte de la construcción de Hegel de la Noción: "Sólo que para que sea *para la conciencia* lo que *ello* es *en sí* debe obrar".[317] Debe darse a sí misma una realidad en el mundo externo que refleje su naturaleza interna, entonces, ocasiona una relación entre el carácter interno del individuo y su expresión o manifestación en el mundo. Esta relación del "mero ser" de la naturaleza interna y su expresión en acción produce tres momentos distintos de la Noción que Hegel discutirá. Aunque estos tres momentos son discutidos individualmente, se supone que conforman una Noción unitaria única.[318]

315 *PhS*, § 398; *PhG*, 216; *FdelE*, 233. Nota del traductor: En la edición del Fondo de Cultura Económica de la *Fenomenología del espíritu*, no viene la expresión correspondiente a *implicit being* y la cita sólo dice: "es puesta aquí de modo *inmediato* como *simple ser en sí*".

316 *PhS*, § 398; *PhG*, 216; *FdelE*, 233.

317 *PhS*, § 401; *PhG*, 218; *FdelE*, 235.

318 Este análisis puede verse como una fuente importante para la teoría de Hegel sobre la acción, aunque es pasada por alto en los análisis tradicionales sobre esta cuestión. Véase Josef Derbolav, "Hegels Theorie der Handlung", *Hegel-Studien* 22 (1987): 51-71; Charles Taylor, "Hegel and the Philosophy of Action", en *Hegel's Philosophy of Action*, ed. Lawrence S. Stepelevich y David Lamb (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983), 1-18; G. Planty-Bonjour, "Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis", en *Hegel's Philosophy of Action*, 19-29.

Hegel describe el primer momento como sigue: "[La conciencia del obrar] se halla presente *primeramente* como objeto, y precisamente como *objeto* perteneciente todavía a la *conciencia*, como *fin*, contrapuesto de este modo a una realidad presente".[319] Este primer momento corresponde a la intención del agente autoconsciente; por lo tanto, con las palabras "objeto" o "fin", Hegel quiere decir aquí algo como "objetivo" o "resultado deseado". Un resultado deseado para la conciencia es una idea o plan que todavía no es real. Ya que cada individuo tiene una capacidad única o un talento en sí mismo que puede realizarse sólo a través de la acción, la acción, en cuanto que parte del individuo, debe comenzar con una intención para ejecutar un cierto trabajo que refleja su genio particular. Por ejemplo, nos permite suponer que alguien tiene una capacidad oculta para pintar. Esta persona debe, entonces, llegar a tener la intención de pintar, proponérselo y esforzarse para realizar esta capacidad.

El segundo momento de la realización de la naturaleza humana interna corresponde a la actividad misma por medio de la cual la intención original es actualizada. Hegel escribe: "El *otro* momento es el *movimiento* del fin representado como en quietud, la realización como la relación del fin con la realidad totalmente formal y, con ello, la representación del *tránsito* mismo, o el *medio*".[320] Éste es el momento del trabajo mismo. El individuo, trabajando en concordancia con sus intenciones y planes, selecciona un medio para producir un objeto representativo de su habilidad. En breve, el pintor pinta su obra maestra, la cual antes sólo era una intención. Hegel llama a esto "medio", ya que cómo se haga el trabajo puede tomar muchas formas. Puesto que existen muchos medios por los cuales podemos transformar una idea en realidad, Hegel se refiere, algunas veces, a esto simplemente como "el *cómo*".[321]

El tercer momento es el producto final como un objeto o artefacto en el mundo público, el cual resulta de la intención y el trabajo del individuo. Hegel describe esto diciendo: "Finalmente, el *tercer* momento es el objeto, tal como no es ya el fin del que quien obra es consciente de un modo inmediato como de *su* fin, sino tal como es objeto fuera de él y *para él* como un *otro*".[322] Entonces, el objeto representa al individuo y su habilidad en lo objetivo, la esfera pública. En la pintura, reconocemos la habilidad, el talento y, consecuentemente, la individualidad del artista. En la ausencia de un objeto

319 *PhS*, § 400; *PhG*, 217; *FdelE*, 234.
320 *PhS*, § 400; *PhG*, 217; *FdelE*, 234.
321 *PhS*, § 401; *PhG*, 218; *FdelE*, 235.
322 *PhS*, § 400; *PhG*, 217; *FdelE*, 234.

real o un producto, permanece sólo potencialmente el talento y, con esto, la individualidad de la autoconciencia. Hegel caracteriza este tercer momento como "la *obra*".[323] El objeto, como real y existente en el mundo real, es, sin embargo, otra cosa o separada del agente individual y precisamente en este momento entrará otra vez un nuevo dualismo.

Con este análisis, podemos ver la diferencia entre esta tercera sección y la previa. Anteriormente, la autoconciencia actuó en oposición al mundo que consideraba como algo negativo y opuesto a la ley individual del corazón o la virtud. Aquí, al contrario, el individuo se ve a sí mismo y su propia individualidad en el mundo, en la forma de su acción y sus productos: "*Para* la individualidad no hay nada que no sea *por* ella o, lo que es lo mismo, no hay ninguna *realidad* que no sea su naturaleza y su obrar".[324] Puesto que estos productos expresan su verdadero carácter interno, su única personalidad, el individuo está unido con el mundo y lo externo, la esfera objetiva ya no aparece como algo extraño o negativo. Por lo tanto, el dualismo sujeto-objeto parece superado, por el momento.

El punto final que Hegel trata sobre esta Noción es que no puede ser relevante aquí el juicio de valor y los términos tales como "bueno" y "malo", ya que todos los trabajos son finalmente expresiones de una esencia verdadera interna. Cada trabajo, en cuanto que refleja la personalidad individual, debe evaluarse positivamente. Todo criterio estético colapsa en un relativismo, ya que todo es una expresión de una personalidad: "No hay, pues, margen ni para *exaltarse* ni para *lamentarse* o arrepentirse".[325] Exaltar un producto final exitoso implicaría que el producto fue simplemente una cuestión de suerte que refleja el éxito y talento de la personalidad individual, lo cual no podría haberlo hecho en circunstancias diferentes. Pero si todos los trabajos reflejan una individualidad verdadera, entonces, no tendría sentido estar feliz o triste sobre el producto final, porque, una vez más, todos los productos exitosos representan la naturaleza interna y el talento especial de lo individual.

La experiencia de la conciencia (§§ 405-418)

Hegel en este punto señala al lector que la Noción con sus diversos momentos está completa y la tarea es examinar su consistencia: "Tal es el concepto que se forma de sí la conciencia [...] veamos si este concepto se confirma por la

323 *PhS*, § 402; *PhG*, 219; *FdelE*, 236.
324 *PhS*, § 403; *PhG*, 220; *FdelE*, 236.
325 *PhS*, § 404; *PhG*, 220; *FdelE*, 237.

experiencia y su realidad [*Realität*] coincide con él".[326] Lo universal y lo particular vienen unidos en el ser esencial y la acción del agente autoconciente. La naturaleza interna es expresada directamente en el trabajo y en el producto de la autoconciencia. Esta unidad de acción y naturaleza humana es lo que Hegel, aludiendo a "La certeza sensible", llama "[el] espacio indeterminado del ser".[327] De la misma manera, aludiendo a "La verdad de la certeza de sí mismo", plantea que la autoconciencia es "la conciencia *universal*"[328] cuando ve del lado de su naturaleza esencial.

En la experiencia de esta Noción, la autoconciencia aprende que, de hecho, existen distinciones que deben hacerse en esta unidad de la naturaleza humana y la acción. Las Nociones complejas de intención, medio y acción no pueden considerarse en conjunto como una unidad completa. Sobre todo, existe lo que Hegel llama "la oposición entre el obrar y el ser",[329] con lo cual él quiere indicar la separación que a menudo se presenta entre, por un lado, nuestros planes y las intenciones (*sic* "ser"), que en esta concepción conforman nuestra verdadera naturaleza interna, y, por otro lado, nuestra acción y sus productos (*sic* "actividad"). Ahora, Hegel trata los tres aspectos de la Noción para analizar cómo la contingencia puede actuar sobre cada uno de ellos y volverlos ineficaces al expresar la naturaleza verdadera de la individualidad.

En primer lugar, con respecto a las intenciones, para expresar nuestra naturaleza verdadera, debemos tener la intención de llevar a cabo el trabajo adecuado. Sin embargo, bien podría ser el caso de que busquemos algún propósito contingente que no exprese nuestra naturaleza verdadera. Cuando el maestro pintor tiene como propósito preparar comida o tocar el piano, tendríamos que considerar este propósito no esencial, ya que el piano no tiene nada que ver con su verdadera naturaleza interna, como genio de la pintura. El pintor está simplemente fuera de su elemento cuando su propósito implica hacer otra cosa: "El que el fin tenga verdadera esencia o el que el en sí se haga fin, es algo fortuito".[330] Por lo que es una cuestión contingente si el propósito o la intención refleja la naturaleza interna del individuo.

En segundo lugar, para expresar nuestra naturaleza, debemos seleccionar los medios apropiados para dar cuenta de ella. Sin embargo, el individuo, al buscar su propósito, podría seleccionar malos medios. Esto podría ser, por

326 *PhS*, § 405; *PhG*, 220; *FdelE*, 237.
327 *PhS*, § 405; *PhG*, 220; *FdelE*, 237.
328 *PhS*, § 405; *PhG*, 220; *FdelE*, 237.
329 *PhS*, § 406; *PhG*, 221; *FdelE*, 238.
330 *PhS*, § 407; *PhG*, 222; *FdelE*, 239.

ejemplo, que un individuo que tiene un don para actuar continuamente consiga malos papeles, con los cuales es incapaz de desarrollar su habilidad apropiadamente. En este caso, el individuo sería todavía implícitamente un gran actor, pero simplemente no puede hacer esto explícito o realizar su talento efectivamente debido a la pobre elección de los medios a su disposición. Cuando selecciona malos medios, el talento verdadero del individuo es simplemente desaprovechado. De acuerdo a este segundo tipo de contingencia, podemos concluir que "es contingente el que se elija el *medio* que expresa el fin".[331]

En tercer lugar, no sólo el propósito y el medio puede ser contingente, sino que también es contingente la relación entre la acción o el producto y el mundo real: "Finalmente, reunidos estos momentos interiores [...] es, a su vez contingente con respecto a la realidad en *general*".[332] Podría ser que la circunstancia histórica no sea simplemente adecuada para un cierto género o una particular obra de arte. Una vez que una obra de arte llega a ser un artefacto en el mundo real, la fortuna juega un papel importante en su recepción y esto no puede considerarse un reflejo del ser interno de su autor. Ciertas cosas llegan a ser pasajeras, otras son ignoradas, sólo otras llegan a ser duraderas y éstas son en gran parte contingentes sobre las circunstancias históricas. Así, también la contingencia toca el producto real o la acción del individuo.

Para Hegel, el individuo, aun cuando actua en concordancia con la Noción, no obstante, trata de verse a sí mismo frente a todas estas contingencias como si permanecieran por encima del objeto contingente. El objeto mismo podría desaparecer o nunca llegar a terminarse, sólo permanece la conciencia con sus esperanzas y expectativas. En el conjunto complejo de intención, acción, producto, medio, etc., la autoconciencia selecciona un elemento que cuenta como esencial y realmente representativo de su propia identidad interna. Este elemento es llamado "el centro de la cuestión" o algunas veces "el tema mismo" (*die Sache selbst*) en la traducción de Miller.[333] Nosotros podemos abstraernos de las circunstancias contingentes de una acción, pero el centro de la cuestión es lo esencial y la parte importante de la acción en la que estamos realmente interesados y la que realmente refleja el carácter interno del individuo: "Esta unidad es la obra verdadera; es el centro de la cuestión que simplemente se afirma y se experimenta como lo permanente,

331 *PhS*, § 407; *PhG*, 222; *FdelE*, 239.

332 *PhS*, § 407; *PhG*, 222; *FdelE*, 239.

333 Nota del traductor: En beneficio de la comprensión de la propuesta de Stewart, nos alejamos de la traducción de Wenceslao Roces, quien traduce *die Sache selbst* por "la cosa misma". Nosotros traducimos por "el centro de la cuestión", "el tema mismo" y "el tema".

independientemente de la cosa, que es lo *contingente* del obrar individual como tal, de las circunstancias, los medios y la realidad".[334] El centro de la cuestión es lo esencial y el aspecto duradero de la constelación de elementos que la acción constituye.

Dado el análisis anterior, cada uno de los momentos en la constelación de la acción de la autoconciencia puede tomarse como contingente: "Los diversos momentos [...] de su fin, de los medios, del obrar mismo y de la realidad son para esta conciencia, de una parte, momentos singulares que esta conciencia puede abandonar y superar".[335] Puesto que existe margen para la suerte y el producto no es necesariamente representación inmediatamente de la naturaleza interna del individuo, dependemos de la descripción propia de la autoconciencia de cómo sus intenciones concuerdan con su acción. Nosotros debemos examinar cuidadosamente lo que la autoconciencia considera responsabilidad como una parte de su esencia interna de la naturaleza humana y lo que rechaza como coincidencia y casualidad. En cuanto que la conciencia determina los diversos momentos del tema, es capaz de exponerlos selectivamente a lo largo de sus acciones, las cuales son por naturaleza públicas. Así, la conciencia es capaz de engañar a otros, por ejemplo, con respecto a los motivos de sus acciones. La posibilidad de engañar se encuentra en el ámbito social inevitablemente vinculado a la acción. Hay muchas posibilidades en esta constelación.[336] En primer lugar, si el sujeto autoconciente es incapaz de hacer algo, puede ser que sólo tenga el propósito del centro de la cuestión y afirme que trata de hacerlo, ignorando los otros aspectos de la acción. Así, la clave sería la intención; el medio y la acción, nada. O puede ser que el individuo no trate de hacer nada o no pueda hacer nada en absoluto, en tal caso, podría afirmar que era imposible. El tema mismo es sólo la intención y el hecho de que es imposible realizarlo. O algo puede presentársele solamente por casualidad al individuo, en tal caso nada habría hecho para obtenerlo, pero todavía podría asumir responsabilidad, abstrayendo de la intención, del medio, concentrándose sólo en el objeto y en el resultado final de su trabajo. Así, la autoconciencia puede manipular la variedad de elementos de la constelación de acciones para presentar la imagen más favorable para sí: "Hace de una significación tras otra el sujeto de este predicado y va olvidándolas a una tras otra".[337]

334 *PhS*, § 409; *PhG*, 223; *FdelE*, 240.
335 *PhS*, § 411; *PhG*, 224; *FdelE*, 241.
336 *PhS*, § 413; *PhG*, 224-225; *FdelE*, 242.
337 *PhS*, § 414; *PhG*, 225; *FdelE*, 242.

Llevan al engaño esta división entre, por un lado, la autointerpretación de la autoconciencia y su designación selectiva del tema mismo, por el otro lado, la legitimidad de cada uno de los elementos de acción. Hegel describe este engaño: "Una individualidad se dispone, pues, a llevar a cabo algo; parece, así, como si convirtiese algo *en el centro de la cuestión*; la individualidad obra, deviene en el obrar para otro y parece como si para ella se tratase aquí de la *realidad*. Los otros toman, por tanto, el obrar de aquélla por un interés en el tema mismo como tal".[338] Cuando vemos al pintor ocupado en pintar, asumimos enseguida que está ocupado en esta actividad por amor al arte. Él pintaría si fuera rico o pobre, famoso o desconocido. Pero, de hecho, está ocultando su mayor propósito. Por ejemplo: "Es *su* obra y afanarse lo que en el *tema mismo* interesa".[339] En otro pasaje, lo describe de este modo: "Por tanto, cuando al individuo le parece que sólo se trata del *tema mismo* como *realidad abstracta* se halla presente el hecho de que se trata de ella como de su *propio obrar*. Y, del mismo modo, cuando cree que sólo se trata del *obrar* y el *afanarse*, no toma en serio esto".[340] Entonces, el engaño está esencialmente en la afirmación de que se interesa sólo en la propia actividad por sí misma y que se abstrae de todo interés individual, mientras que, de hecho, está más preocupado por dar la impresión de estar ocupado con un proyecto serio e importante: "Es [...] engañarse a sí mismo y engañar a los otros el pretender que se trata solamente del *puro tema mismo*".[341] Cada individuo no está tan concentrado en el tema mismo sino en su propia actividad y opinión sobre ésta. El objetivo del engaño es conseguir una actitud favorable para nuestra acción y así el reconocimiento social de que se busca un proyecto significativo. Por lo tanto, el tema de toda acción deviene pública en aquello que es subjetivo para el escrutinio público. La acción deja de ser lo hecho por un agente individual, ya que siempre tiene significado para una comunidad más amplia.

El engaño es particularmente claro cuando vemos cómo la autoconciencia reacciona a otros quienes buscan el mismo proyecto. La autoconciencia ve cómo otros, ávidos, siguen la corriente para ocuparse ellos mismos de su tema disponible una vez que se ha puesto de moda: "Una conciencia que pone de manifiesto un tema hace más bien la experiencia de que los otros acuden volando como moscas a la leche que se acaba de poner sobre la mesa y que

338 *PhS*, § 417; *PhG*, 226; *FdelE*, 244.
339 *PhS*, § 417; *PhG*, 226; *FdelE*, 244.
340 *PhS*, § 415; *PhG*, 225; *FdelE*, 243.
341 *PhS*, § 418; *PhG*, 227; *FdelE*, 245.

quieren saberse ocupados en ello; pero éstos, por su parte, hacen en esa conciencia también la experiencia de que tampoco ella se ocupa del tema como objeto, sino como del tema *suyo*".[342] Donde quiera que se halle un innovador, habrá también una multitud de seguidores que se sujeten a la innovación. Esto causa que el innovador trate de distanciarse de la multitud, pero este propósito solamente muestra que no está interesado en la innovación por sí misma, sino que sólo está interesado en mantener su propia identidad e individualidad como innovador.

La experiencia del engaño y los celos es importante para la superación de la Noción del tema mismo que estamos tratando. Cuando el agente autoconciente observa a otros que buscan la actividad que fue supuesta para determinarlos como individuos, se trata de un logro importante sobre la naturaleza social de las mismas actividades. Hegel escribe: "Por ambas partes se hace asimismo la experiencia de que *todos* se agitan y se tienen por invitados y de que, en vez de un *puro* obrar o de un obrar *singular* y peculiar, se pone de manifiesto más bien algo que es igualmente *para otros* o *un tema mismo*".[343] La autoconciencia finalmente reconoce la validez del interés de otros en su proyecto y de buscar el mismo proyecto. Ya no es considerado su trabajo o su arte, por ejemplo, como su proyecto privado, el cual refleja su propia esfera interna privada. Ahora, la autoconciencia reconoce que su propio proyecto —música, actuación, escritura, etc. representa un tema por derecho propio que otros están libres de explorar. En esta experiencia, la autoconciencia aprende lo que es realmente la naturaleza de "la experiencia de lo que es la *naturaleza del tema mismo*".[344] Específicamente, se da cuenta de que su proyecto o el tema mismo no es ya algo particular, sino más bien algo universal. Éste ya no es el tema mismo particular, sino "el *tema universal mismo*"[345] en la que todos tienen interés.

Este proceso social cambia fundamentalmente la naturaleza del tema y finalmente supera la Noción de individualidad determinada de esta manera. En primer lugar, el tema ya no es algo del propio individuo; es algo de todos, parecido a una moda pasajera o una escuela de pensamiento. Ahora, el tema es universal. El tema es "cuyo *ser* es el *obrar* del individuo *singular* y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato *para otros*

342 *PhS*, § 418; *PhG*, 227; *FdelE*, 245.
343 *PhS*, § 418; *PhG*, 227; *FdelE*, 245.
344 *PhS*, § 418; *PhG*, 227; *FdelE*, 245.
345 *PhS*, § 418; *PhG*, 228; *FdelE*, 245.

o una *cosa*, que es solamente como *obrar de todos* y de *cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la *esencia espiritual*".[346] La verdad del tema es algo en lo cual todos participan. La acción es simplemente de todos en el orden social, lo cual Hegel llama aquí "esencia espiritual". Sin embargo, esto destruye la individualidad de la autoconciencia que fue afirmada en la Noción. En breve, como en "La certeza sensible" y "La verdad de la certeza de sí mismo", también aquí la particularidad colapsa en la universalidad.

Observaciones finales

La comprensión de que el tema de la acción es algo universal y no particular señala el final de este análisis y lleva a la autoconciencia al concepto de la ley universal, el cual es el punto a tratar en las dos secciones siguientes que completan el capítulo de la "Razón". Cuando la autoconciencia ve que su acción y su proyecto son esencialmente lo mismo que la acción y los proyectos de otros, al mismo tiempo se reconoce a sí mismo como un miembro de una comunidad social más amplia. La autoconciencia se da cuenta de que participa de las costumbre comunes y además que las comparte con otros agentes autoconcientes. Entonces, esto dirige a la autoconciencia, en la sección siguiente a la creencia de que entiende un conjunto de leyes morales implícitas e inmediatas que conforman las fuerzas sociales vinculantes de la comunidad. La autoconciencia va a tratar de articular estas leyes y estas formas del asunto a debatir del siguiente movimiento dialéctico.

La dialéctica de lo universal y lo particular está presente desde el principio en esta sección en la oposición entre dos aspectos principales de la Noción, es decir, la determinación natural original y el objeto. La primera representa lo universal, ya que es un genio o talento potencial que todavía no ha sido realizado. Como potencial se mantiene universal e indeterminado. En un sentido, todos somos *potencialmente* un talentoso pintor o escritor, etc. Por esta razón, aquí la autoconciencia es caracterizada como "la conciencia *universal*".[347] Por un lado, el producto u objeto creado por el trabajo de la autoconciencia es el aspecto de la particularidad. Esto es un objeto concreto, particular en el mundo real. Por otro lado, este objeto particular refleja el talento meramente abstracto e individual de su creador; sin embargo, cómo se refleja no está determinado. Aquí es donde se da el giro dialéctico para

346 *PhS*, § 418; *PhG*, 227; *FdelE*, 245.
347 *PhS*, § 405; *PhG*, 220; *FdelE*, 237.

comenzar nuevamente. La relación indeterminada entre la naturaleza interna del individuo y el producto que lleva al engaño y finalmente a la superación de la individualidad. La dialéctica de lo universal y lo particular también tiene lugar con respecto a la noción del tema, el cual era originalmente particular y tenía por objeto determinar la particularidad del agente autoconsciente. Igual que en "La certeza sensible" y "La verdad de la certeza de sí mismo", la particularidad que es propuesta desde el comienzo es superada por una referencia al mundo social. La autoconciencia trata de determinarse a sí misma como un individuo en la tema particular de su acción, pero como hemos visto no resultó lo particular sino el tema universal.[348]

II. La razón legisladora (§§ 419-428)

Esta sección ha sido descuidada por la literatura secundaria, aunque constituye una fase absolutamente crucial en la transición de la autoconciencia individual y atómica hacia el ámbito de la eticidad y del espíritu. El paso en la sección anterior del tema individual al tema universal representa la superación de la individualidad aislada y abstracta del agente autoconciente. Hegel recapitula esto: "La naturaleza originariamente *determinada* del individuo ha perdido su significación positiva de ser *en sí* el elemento y el fin de su actividad; es solamente un momento superado, y el individuo un *sí mismo*, como sí mismo universal".[349] Ahora, el individuo deviene una parte genuina del todo social. Esto también es producto del tema universal y, como en la sección anterior, ya no se ve a sí mismo como un sujeto atómico en oposición a otros.

Además, la dialéctica aquí todavía opera en el nivel del en y para sí, es decir, de la unidad sujeto-objeto como en "El reino animal del espíritu". Hegel expresa esto desde el inicio de sección: "La categoría es *en sí*, como lo universal de la *pura conciencia*; y es asimismo *para sí*, pues el *sí mismo* de la conciencia es también su momento".[350] La universalidad del tema con el cual el individuo se identifica consituyendo algo en el mundo externo y así es

348 Shapiro hace esta misma conexión con "La certeza sensible": "Así como el puro *meinen* de la certeza sensible [...] colapsa en el lenguaje más abstracto y universal, así *mi* trabajo, entre más rígidamente insista en que es mío, se convierte en otra variación menor en los textos, comentarios, temáticas y tradiciones de una escuela de pensamiento o de otra" (Shapiro, "Notes on the Animal Kingdom of the Spirit", 324).

349 *PhS*, § 419; *PhG*, 228; *FdelE*, 246.

350 *PhS*, § 419; *PhG*, 228; *FdelE*, 246.

algo en sí mismo. En otras palabras, este mundo refleja las autoconciencias individuales, quienes comparten este tema común, y, así, también es parte del sujeto o es para sí. La combinación de los dos, como tema universal, es, por tanto, el *"valer en y para sí mismo"*.[351] Tenemos una vez más la desaparición de sujeto-objeto que hemos esperado a lo largo de esta tercera sección del capítulo de la "Razón". El dualismo es superado una vez más: "Es la *cosa absoluta* que no padece ya de la oposición entre la certeza y su verdad, entre lo universal y lo individual, entre el fin y su realidad [*Realität*], sino que su ser allí es la *realidad* y el *obrar* de la autoconciencia".[352]

La unidad del sujeto universal y el mundo es lo que Hegel aquí llama "*ser* absoluto".[353] Con ser absoluto, quiere decir la conciencia de sí de un grupo o del todo social, del que el mundo externo es su creación y ellos son así una parte de la esfera objetiva. Con esta terminología del "ser absoluto", podemos ver una vez más el sentido en que podemos hablar del "saber absoluto" del capítulo de la "Razón", en el que se produce la unidad del sujeto-objeto. Como hemos visto, la autoconciencia deja de ser la autoconciencia individual y se convierte en la universal de acuerdo con "el centro de la cuestión" universal. Nuevamente, al todo social se le da prioridad en la relación, esta vez en la forma de las leyes universales o los imperativos morales: "Lo que, por tanto, es el objeto para la conciencia tiene la significación de ser lo verdadero; lo verdadero *es* y *vale*".[354] El lado objetivo de esta universalidad implica la costumbre compartida y los valores de la comunidad que Hegel aquí refiere como "sustancia ética".[355] El lado subjetivo que representa la autoconciencia de la conciencia de sí de su unidad con esta costumbre universal, los valores y así con esta esfera ética externa. Hegel la llama "conciencia *ética*".[356] En esta etapa, la conciencia natural es la conciencia ética.

Con respecto al análisis categorial que hemos estado siguiendo, esta sección opera con la categoría del uno y lo múltiple y, por eso, es paralela a "La percepción", "Señorío y servidumbre" y la sección correspondiente que ya discutimos en la "Razón". Aquí, el uno es representado por el tema universal o la esfera universal de la ética. Con el propósito de determinar esta esfera con mayor precisión, la autoconciencia trata de articular su inmediata

351 *PhS*, § 420; *PhG*, 228; *FdelE*, 246.
352 *PhS*, § 420; *PhG*, 228; *FdelE*, 246.
353 *PhS*, § 419; *PhG*, 228; *FdelE*, 246.
354 *PhS*, § 420; *PhG*, 228; *FdelE*, 246.
355 *PhS*, § 420; *PhG*, 229; *FdelE*, 246.
356 *PhS*, § 420; *PhG*, 229; *FdelE*, 246.

comprensión ética bajo leyes morales individuales o preceptos. Como Findlay escribe: "Pero igual que la deliberación inmediata de la certeza sensible llega a ser articulada en percepción, así la deliberación del sentido moral llega a ser articulada en varios preceptos conocidos".[357] Entonces, estas leyes morales constituyen la multiplicidad en este nivel. Como resultado, las máximas éticas no pueden ser determinadas libremente y esto lleva aquí a la superación de la Noción.

La Noción: la ley moral (§§419-423)

En la unidad de la sustancia ética universal y la conciencia ética, la autoconciencia distingue "masas que son las *leyes determinadas* de la esencia absoluta".[358] Con esto, Hegel parece querer decir que en la esfera pública hay cualquier cantidad de costumbres sociales y en primer lugar están las costumbres que hacen posible la vida social. Esto puede aislarse por medio de un acto simple de reflexión y abstraerlo de la esfera universal de las éticas en general. Estas leyes son intuitivas para todo miembro de una sociedad. Totalmente inmerso en la eticidad cotidiana de una comunidad, no puede pensarse en preguntar por la validez o legitimidad de ciertas costumbres y valores: ellos son así simplemente. Ellos existen necesariamente en la ley moral, la cual reside en todo agente moral racional: "No cabe preguntar por su origen y su justificación, ni indagar tampoco un otro cualquiera".[359] Hegel parece tener en mente la idea kantiana de que todo agente racional necesariamente tiene la ley moral dentro de sí mismo. Todos aquellos capaces de ejercer su facultad de razón tienen acceso a la ley moral. El acceso a la ley moral llega sobre todo en la forma de la máxima moral específica o preceptos, con la validez universal que todos pueden reconocer inmediatamente y entenderla. La afirmación fundamental de la Noción es que todo individuo competente socialmente, que participa en los temas disponibles universales, tiene acceso inmediato a esta esfera ética y puede explicar sus leyes cuando le preguntan. Hegel formula la Noción como sigue: "La *sana razón* sabe de un modo inmediato lo que es *justo* y *bueno*".[360]

357 John Findlay, "Analysis of the Text", en *Hegel's Phenomenology of the Spirit*, tr. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 548.
358 *PhS*, § 420; *PhG*, 229; *FdelE*, 247.
359 *PhS*, § 421; *PhG*, 229; *FdelE*, 247.
360 *PhS*, § 422; *PhG*, 229; *FdelE*, 247.

Hegel refiere directamente a los capítulos de "La certeza sensible" y "La percepción" con el propósito de indicar el paralelismo, también señalar el fin de la construcción de la Noción en este punto: "Así como de aquello que la certeza sensible enuncia de un modo inmediato como lo que es, hay que ver cómo está constituido, así también aquí hay que ver cómo está constituido el ser enunciado por esta certeza ética inmediata o cómo lo están estas masas de la esencia ética que son de un modo inmediato".[361] Nosotros vimos en "La certeza sensible" cómo el ser puro, para ser determinado, tiene que ser articulado en "La percepción" por medio de propiedades. Así también aquí en la "Razón legisladora", la certeza ética inmediata debe ser articulada por casos concretos o preceptos éticos. Hegel en este pasaje indica el comienzo de la comparación de la Noción con la experiencia de la conciencia cuando escribe: "Hay que ver cómo está constituido el ser enunciado por esta certeza ética inmediata".

La experiencia de la conciencia (§§ 424-428)

La experiencia de la conciencia consiste sobre todo en el análisis de dos máximas éticas, las cuales son supuestas para representar el ámbito universal y necesario de la certeza ética. Hegel analiza la ley moral: "Cada cual debe decir la vedad"[362] y después trata el precepto bíblico: "Ama a tu prójimo como a ti mismo".[363] Aunque ambas leyes son supuestas como inmediatamente accesibles e intuibles por todo agente moral, bajo un análisis más exhaustivo, resulta que no serían obvias ni sin problemas como supone la autoconciencia.

Podemos comenzar con el análisis que hace Hegel de la primera máxima ética: "Cada cual debe decir la vedad". Hegel indica que no podemos tomar esta máxima con su valor nominal, ya que implica una cantidad de cosas que no son explicitas. Sobre todo, implica la presuposición de que quien habla tiene la verdad, de hecho, la posee y puede reconocerla. Por eso, según Hegel, debemos clasificar esta ley moral, absoluta y necesaria con el condicional "si uno sabe la verdad, entonces debe decirla". Pero precisamente esta clasificación quita la universalidad de la ley misma: "Pero, con ello, lo *universal necesario*, lo valedero *en sí*, que esta máxima se proponía enunciar, más bien se invierte, convirtiéndose en algo totalmente *contingente*. En efecto, el que

361 *PhS*, § 423; *PhG*, 229; *FdelE*., p. 247.
362 *PhS*, § 424; *PhG*, 229-230; *FdelE*, 247-248.
363 *PhS*, § 425; *PhG*, 230-231; *FdelE*, 248.

se diga la verdad queda confiado al hecho contingente de que yo la conozca y pueda convencerme de ella".[364] El problema es que, para que tenga sentido esta máxima, debe ser clasificada hasta el punto donde pierde su validez universal, es decir, cada cual debe decir la verdad, siempre que él o ella la conozcan y estén convencidos de ella. Es fácil ver que ese imperativo, formulado como un condicional, es un hecho contingente. Desde esta contingencia parecería dictar un nuevo imperativo ético: uno debe conocer la verdad. Pero implícitamente contradice la máxima original: "La sana razón debía tener de un modo *inmediato* la capacidad de enunciar la verdad; pero ahora se dice que *debía saber* la verdad, es decir, que no sabe enunciarla de un modo *inmediato*".[365] Sin embargo, en principio, conocer en general nada tiene que ver con decir la verdad. El problema con esta ley ética es que en última instancia prueba que no tiene contenido. Después de haberla examinado cuidadosamente, la ley no parece decir nada. Todo intento de darle un contenido real simplemente reduce la ley a contingencia y le quita su validez universal.

Podemos pasar al segundo ejemplo de Hegel de una máxima moral intuitiva: "Ama a tu prójimo como a ti mismo". Esta máxima moral supuestamente universal es problemática, ya que también implica más de lo que dice directamente. El mandato "amar al prójimo" parece en la práctica significar ayudar activamente y hacer cosas beneficiosas por otros. Pero antes de que yo pueda ayudar a otra persona, primero, debo saber qué ayuda necesita él o ella. Mi buena voluntad podría ser contraproducente o incluso destructiva si trato de ayudar a alguien en algo que él o ella no necesitan. Hegel describe esto: "Hay que distinguir lo que para él es el mal, lo que es frente a éste el bien eficiente y lo que es, en general, su bienestar; es decir, que debemos amar al prójimo de un modo *inteligente*, pues un amor no inteligente le hará tal vez más daño que el odio".[366] Aquí, precisamente aparecen una cantidad de clasificaciones que también vuelven esta ley contingente. Por ejemplo, mi caridad es contingente sobre si o no conozco lo que es caritativo para otras personas. Esto también depende de las circunstancias externas de mi acción: "Lo fortuito determina no sólo su ocasión, sino también el si es o no, en general, una *obra*, el si esta obra no vuelve a disolverse en seguida y se convierte por sí misma más bien en un mal".[367] Al afrontar la multiplicidad de

364 *PhS*, § 424; *PhG*, 230; *FdelE*, 248.
365 *PhS*, § 424; *PhG*, 230; *FdelE*, 248.
366 *PhS*, § 425; *PhG*, 231; *FdelE*, 248-249.
367 *PhS*, § 425; *PhG*, 231; *FdelE*, 249.

estas contingencias, ya no podemos hablar de la necesidad de esta máxima como un imperativo.

Estas máximas necesitan ser clasificadas, interpretadas y darles un contenido definido para que sean útiles. Pero una vez que ellas han sido clasificadas, dejan de ser universales y necesarias. Estos mandatos permanecen como tales sólo formalmente, ya que cualquier intento de hacerlos más determinados inevitablemente quedaría corto. La idea misma de un "contenido universal y absoluto"[368] es contradictoria, pues cualquier contenido mezcla a la ley en relaciones contingentes y esto compromete al elemento de la universalidad. En la ausencia de algún contenido determinado, nos quedamos con "la *pura forma* de la *universalidad*"[369], que, como el "Uno" de la dialéctica de "La percepción", es indeterminada.

Observaciones finales

En cuanto que no tienen contenido determinado, lo más que estos mandatos pueden tener, es consistencia interna. Entonces, ya no esperamos que la razón sea capaz de producir para nosotros leyes determinadas con un contenido específico, sino que nos ayude a probar la verdad de ciertas leyes: "La razón legisladora desciende, así, al plano de una razón simplemente *examinadora*".[370] Al final abandonamos la universalidad en el contenido de las máximas morales y tratamos de preservarla en su forma. El trabajo de la autoconciencia se convierte solamente en examinar las leyes morales en cuanto a su consistencia.

En este movimiento dialéctico, la universalidad y la particularidad adquieren la forma de máximas éticas universales abstractas y los actos éticos contingentes. Las máximas éticas que la conciencia ética formula constituyen la universalidad en este nivel, ya que son vistas como válidas universalmente para todos los agentes racionales. Sin embargo, estas máximas universales son en última instancia vacías e indeterminadas. Para darles sentido, la conciencia ética debe hacerlas individuales y contingentes. Las leyes éticas clasificadas y formuladas como condicionales representan lo particular en este nivel. Pero como particulares pierden validez universal y necesaria. Con respecto a la inmediatez y la mediación, la conciencia ética comienza con la creencia de que es consciente inmediatamente de la verdad de las máximas éticas

368 *PhS*, § 426 (nota del traductor: en el libro de Stewart, el parágrafo referido es el 420 pero la cita mencionada está en el 426); *PhG*, 228; *FdelE*, 249.

369 *PhS*, § 427; *PhG*, 231; *FdelE*, 249.

370 *PhS*, § 428; *PhG*, 232; *FdelE*, 250.

universales. Todo saber intuitivo es mediado, por ejemplo, amar al prójimo. Sin embargo, esto significa dejar la inmediatez y lo intuitivo en general. Al contrario, es mediada por una cantidad de otros factores contingentes, de los cuales la conciencia ética debe hacerse consciente.

III. La razón que examina leyes (§§ 429-437)

A pesar del papel absolutamente crucial de la "Razón legisladora" como transición de la "Razón" a "El espíritu", esta sección ha atraído mucho menos la atención de la literatura secundaria que otras transiciones, como la "Fuerza y entendimiento" y la "Conciencia desventurada". La conciencia ética pasa de encontrar y reconocer las leyes éticas a ponerlas a prueba. Un pasaje paralelo de la *Filosofía del Derecho* indica que en esta sección Hegel continúa la crítica de la teoría moral de Kant, la cual llama un "formalismo vacío".[371] Hegel critica especialmente la afirmación de Kant de que todos los agentes racionales pueden adecuadamente probar las máximas individuales para determinar si tienen valor moral. En la *Filosofía del derecho*, dice: "Seguir la formulación de Kant, la posibilidad de ver una acción como una máxima *universal*, nos lleva a ver de una manera más concreta una situación, pero en sí misma no contiene principios más allá de la identidad abstracta y la 'ausencia de la contradicción'".[372] Como veremos, el problema con esta Noción es que la falta de contradicción todavía deja abstracta a la ley moral y no impone ninguna acción particular.

De manera suficientemente previsible, las categorías operadas en esta sección son causa y consecuencia, como en la "Fuerza y el entendimiento" y en el "Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada". Igual que las fuerzas fueron pensadas para fundar apariencias individuales en "Fuerza y entendimiento", también aquí las leyes son pensadas como el fundamento de las acciones éticas. Sin embargo, así como las fuerzas no podían pensarse consistentemente y seguian indeterminadas, también aquí las leyes éticas evaluadas sólo por el criterio de consistencia siguen indeterminadas y no traducen sin ambigüedad ninguna acción ética particular. Hegel escribe sobre el fundamento de la máxima que tendría que probar que "la esencialidad ética consiste precisamente en que la ley sea solamente igual a sí misma y,

371 *PR*, § 135; *RP*, 194.

372 *PR*, § 135, Observación; *RP*, 194.

por medio de esta igualdad consigo misma, se halle fundada, por tanto, en su propia esencia".[373] Aquí, como en "Fuerza y entendimiento", el resultado del fundamento no es algo diferente de la causa misma, sino que simplemente es otro aspecto del mismo fenómeno, igual que antes lo fue la fuerza y la apariencia. La acción ética no puede juzgarse por sus resultados que, como vimos, podrían ser contingentes. Más bien, el fundamento de la acción ética es pensado en su propia consistencia interna consigo mismo.

La Noción: Legislador moral (§§ 429)

En esta sección final de la "Razón" como en la sección anterior, el sujeto autoconsciente abandona su propósito de generar leyes basadas en la razón pura. Aquí, mantiene la pretensión menos ambiciosa de que la razón puede adecuadamente probar el valor moral de las leyes sin importar su origen. Así, la autoconciencia intenta probar la consistencia del principio moral. Hegel resume lacónicamente la Noción comparándola con la Noción de la sección anterior:

> Aquí, ya no se estatuyen leyes, sino que solamente se *examinan*; y las leyes están *ya* dadas para la conciencia examinadora; ésta acoge su *contenido* tal y como es simplemente, sin entrar en la consideración de lo singular y lo fortuito adherido a su propia realidad [...] sino que se detiene en el precepto como tal precepto y se comporta con respecto a él de un modo igualmente simple, como lo que es simplemente su pauta.[374]

La conciencia ética no está ocupada con el origen de las leyes éticas ni con el hecho de que sean contingentes, como fue discutido en la sección anterior. La consistencia interna es el criterio con el que las leyes son contrastadas. Sin embargo, como veremos, la autoconciencia es incapaz de alcanzar ninguna conclusión determinada sólo con el criterio de consistencia, ya que cualquiera de las dos posiciones contradictorias siempre puede presentarse consistentemente.

373 *PhS*, § 430; *PhG*, 233; *FdelE*, 251.
374 *PhS*, § 429; *PhG*, 232-233; *FdelE*, 250.

En esta discusión, Hegel indica que el criterio de consistencia interna es insuficiente cuando lo tomamos con total independencia, ya que cualquier institución puede probar su contradicción o no contradicción, dependiendo de las presuposiciones implicadas. Su análisis trata la consistencia lógica de la institución de la propiedad privada con respecto al comunismo. Él escribe: "Si se pregunta si debe ser una ley en y para sí el que exista *propiedad*".[375] Entonces, la conciencia ética trata de encontrar las máximas éticas que respondan esta pregunta consistentemente. Su discusión comprende cuatro partes. En la primera, trata la no contradicción de (1) la institución de la propiedad y, después, (2) su ausencia. Por último, indica cómo ambos, (3) la institución del comunismo y (4) la propiedad compartida, pueden demostrar su contradicción.

En primer lugar, todas las instituciones, como el compartir comunitario de la propiedad o mantener la propiedad privada, cuando se toman abstractamente y sin más presuposiciones no son contradictorias: "La propiedad en y para sí no se contradice; es una determinabilidad *aislada* o una determinabilidad que se pone sólo como igual a sí misma. Del mismo modo que no se contradice tampoco la no-propiedad, la ausencia de propietario de las cosas o la comunidad de bienes."[376] El criterio de consistencia interna por sí solo no nos ayuda a decidir entre las dos posiciones. En la *Filosofía del derecho*, Hegel expresa el mismo punto: "La falta de propiedad contiene en sí misma tan poca contradicción como la no existencia de tal o cual nación, familia, etc., o la muerte de todo el género humano".[377] Tanto las instituciones de la propiedad como la no propiedad son consistentes internamente en este sentido. Para generar una contradicción, necesitamos hacer otras presuposiciones; sin embargo, ya que hemos probado y analizado estas instituciones en abstracto, es decir, puesto que hemos abstraído todas las otras instituciones y presuposiciones, no puede haber contradicción.

Por otro lado, todas las instituciones consideradas en su naturaleza concreta y las presuposiciones específicas pueden demostrar ser contradictorias. Nuevamente en la *Filosofía del derecho*, afirma: "Pero si ya se estableció con otros motivos y presupuestos que la propiedad y la vida humana van a existir

375 *PhS*, § 430; *PhG*, p. 233; *FdelE*, 251.
376 *PhS*, § 430; *PhG*, p. 233; *FdelE*, 251.
377 *PR*, § 135, Observación; *RP*, 194.

y ser respetados, entonces en realidad es una contradicción que se cometa robo o asesinato; una contradicción debe ser contradicción de algo, es decir, de algún contenido presupuesto desde el principio como un principio fijo".[378] Todo puede ser prueba contradictoria si es examinado en el contexto concreto de otras presuposiciones y de las creencias básicas que están en desacuerdo con esto. Por ejemplo, con respecto al comunismo, si la distribución de bienes es regulada de acuerdo a la necesidad de cada individuo, de tal manera que cada individuo obtenga tanto como requiere, entonces, la gran inequidad se originaria ya que algunas personas simplemente requieren más que otras. Esto contradiría el supuesto implícito sobre "la igualdad de los individuos",[379] es decir, que todos, como iguales, deben recibir la misma proporción de bienes. Por otro lado, si los bienes en una sociedad fueran uniformemente distribuidos y cada individuo recibiera exactamente la misma asignación de bienes como los otros, entonces, el resultado sería una desproporción con respecto a la necesidad. Algunos individuos serían capaces de vivir bien con su distribución, pero esta misma parte parecería consignar a otros a la pobreza total. El contexto concreto nos dice que los individuos tienen diversas necesidades y esto contradiría el principio de esta versión del comunismo.

Ahora Hegel analiza la contradicción con respecto a mantener la propiedad: "Lo mismo ocurre con la propiedad cuando se la disuelve en momentos".[380] La contradicción implicada en la propiedad privada corresponde a la naturaleza contradictoria de los aspectos universal y particular de la coseidad por sí. Por un lado, una determinada pieza de la propiedad, como un objeto, es un universal que es compartido por todos los sujetos autoconcientes, en el sentido que es un objeto de todos en la esfera objetiva. Por otro lado, el objeto, como pieza de propiedad privada es particular y único con respecto a su relación especial por sí solo. Hegel expresa esto: "Lo que yo poseo es una *cosa*, es decir, un ser para otros en general, de modo totalmente universal y sin la determinación de ser solamente para mí: el que *yo* la posea contradice a su coseidad universal".[381] Con sólo la idea de la propiedad privada no hay contradicción; la contradicción surge sólo cuando el objeto de la propiedad privada es puesto en su contexto determinado como un objeto ontológico. Así, Hegel concluye: "Por tanto, la propiedad se contradice por todos sus

378 *PR*, § 135, Observación; *RP*, 194
379 *PhS*, § 430; *PhG*, 233; *FdelE*, 251.
380 *PhS*, § 431; *PhG*, 233; *FdelE*, 252.
381 *PhS*, § 431; *PhG*, 234; *FdelE*, 252.

lados ni más ni menos que la no-propiedad; tanto una como otra llevan en sí estos dos momentos contrapuestos y contradictorios de la singularidad y la universalidad".[382]

Observaciones finales (§§ 432-437)

El problema en estas últimas dos secciones fue que las leyes éticas son consideradas como algo abstraido del contexto social del cual surgen originalmente: "El que legislar y el examinar leyes hayan demostrado no ser nada, significa que los dos procesos, considerados cada uno de por sí y aisladamente, son solamente *momentos* inestables de la conciencia ética".[383] Estos imperativos son entendidos por la conciencia ética como algo abstracto y "aisladamente" de las costumbres éticas de la vida cotidiana, y por esta razón aparecen "inestables" y contradictorias. De hecho, ellas presuponen una base ética de la vida cotidiana de la cual fueron abstraídas originalmente. Lo que aprende la conciencia ética finalmente es que los mandatos éticos no son algo abstracto, sino que ya están presentes en el tejido de la vida cotidiana: "La esencia espiritual es sustancia real por el hecho de que estos momentos no tienen validez en su singularidad, sino solamente como modos superados".[384] Como un resultado de esto, la autoconciencia está ya inmediatamente en contacto con estas leyes éticas, así como se está en contacto inmediatamente con su propia cultura. Aquí encontramos una vez más la distinción crucial de Hegel entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*). Como fue examinado en la última sección, la moralidad implica una comprensión abstracta de los mandatos morales y la obligación moral. Desde esta perspectiva, la ética es entendida sólo como algo abstraído de todas las relaciones concretas con la cultura y la comunidad y es discutida sobre todo en términos teóricos abstractos. Por el otro lado, la eticiclad implica las bases éticas concretas de la comunidad. Aquí, los mandatos éticos son analizados en su contexto histórico particular y comunitario. Esto constituye el tema del capitulo de "El espíritu".

Esta relación de la unidad inmanente del individuo con la sustancia ética de la comunidad marca el paso hacia "El espíritu". Hegel afirma: "La autoconciencia ética forma unidad *inmediata* con la esencia por medio de

382 *PhS*, § 431; *PhG*, 234; *FdelE*, 252.
383 *PhS*, § 432; *PhG*, 234; *FdelE*, 252.
384 *PhS*, § 435; *PhG*, 235; *FdelE*, 253.

la *universalidad* de su *Sí* mismo".[385] Así, existe un nuevo tipo de armonía, esta vez entre lo universal de las propias acciones éticas del individuo y la universalidad de la esfera ética en general. Éste es el verdadero ámbito de la ética. La ética no es algo que se debata entre filósofos o algo que sea evaluado abstractamente, en lugar de eso, es algo que se halla en la realidad entre una comunidad de individuos con sus leyes, instituciones, costumbres y tradiciones en el ámbito del espíritu. Es sólo la esfera ética del espíritu a donde finalmente llegamos. Así, las leyes morales no pueden ser heredadas *ex cátedra*, ni pueden ser solamente determinadas formalmente. Los mandatos formales no pueden ser el fundamento verdadero de la moralidad o la vida ética de una persona. El capítulo de la "Razón" termina con la afirmación de que la sustancia ética siempre existe inmediatamente en la vida comunitaria. Ésta tiene validez inmediata y es reconocida por todos. No requiere de fundamentación ni pruebas de consistencia: "[La esencia espiritual es] una ley eterna, que no tiene su fundamento en la *voluntad de este individuo*, sino que es en y para sí, la absoluta *voluntad pura de todos*, que tiene la forma del *ser* inmediato".[386] Así, todos lo miembros de la comunidad inmediatamente juegan un papel en el desarrollo de la Noción o la sustancia ética. En esta etapa, hemos superado los niveles del amo y el esclavo y de los temas particulares en los que el sujeto y el objeto creyeron determinarse por los individuos en conflicto con otros. Aquí, la armonía del todo conforma la eticidad de los individuos.

La dialéctica de la "Razón" muestra los diversos intentos de presentar el informe comunal de la Noción sujeto-objeto, validado a través de la consecuencia de una integración satisfactoria del individuo en el todo social. Por eso, los términos de la dialéctica siempre implican grados más grandes o más pequeños de alienación o identificación del individuo con la comunidad. Sólo cuando el individuo está integrado en la comunidad de un modo libre, satisfactorio y significativo puede decirse que es válido el resultado de su determinación conmutaría y no basado en instituciones injustas o pretensiones de poder. Por lo tanto, el capítulo de la "Razón" puede ser interpretado como habiendo cumplido un papel en el relato del desarrollo de la Noción que hemos seguido. Para que los términos como "alienación" e "integración" tengan sentido, en primer lugar, debe haber ya algún tipo de comunidad o un escenario compartido de creencias que conformen el contexto en el cual uno puede reaccionar cuando está alienado y con el cual uno se identifica

385 *PhS*, § 436; *PhG*, 236; *FdelE*, 254.
386 *PhS*, § 436; *PhG*, 236; *FdelE*, 253.

cuando está bien integrado. En otras palabras, para estar alienado, primero, se debe haber internalizado ciertas creencias o costumbres de las cuales se siente alienado. Este contexto de creencias no puede expresarse directamente o cognitivamente por medio de leyes morales formales o principios éticos. En lugar de eso, ellas se encuentran en el tejido de la vida cotidiana y, por eso, están siempre presentes inmediatamente, en cuanto que conforman en primer lugar una presuposición necesaria para la misma noción de individualidad y con ésta de la alienación.

7

La dialéctica de la espíritu

Introducción general (§§ 438-443)

Ahora debemos reconsiderar las aportaciones de nuestra lectura de los capítulos de la "Conciencia", "Autoconciencia" y la "Razón", respecto al resto del libro. Con cada capítulo se introduce un nuevo elemento o explicación en el proceso del autodesarrollo de la Noción. Como hemos visto, la "Conciencia" fue el estado en el cual los objetos son considerados externos y predeterminados. El cambio importante en el capítulo de la "Autoconciencia" consiste en que la conciencia se mostró a sí misma como el último recurso de las determinaciones del sujeto-objeto. De este modo, la conciencia trató de dar una explicación de sí misma como precondición necesaria para la justificación de la Noción. Al final de la "Autoconciencia", se llegó a la conclusión de que el individuo no puede determinar por sí mismo la Noción sujeto-objeto. En su lugar, la Noción es formada en un foro social intersubjetivo con otros agentes autoconscientes. El capítulo de la "Razón" introdujo factores sociales e intersubjetivos en la explicación del sujeto y el objeto. Aquí, las pretensiones de verdad del individuo no son meramente subjetivas sino intersubjetivas y, por ello, mediadas en cierto sentido por un grupo social más grande y por la relación que la autoconciencia mantiene con ese grupo. Al final del capítulo de la "Razón", la división del sujeto-objeto se clausuró cuando la autoconciencia se vio a sí misma en la racionalidad de la esfera del objeto.

La pregunta aquí es ¿qué pueden agregar los capítulos de "El espíritu" y "La religión" a esta historia? Con la introducción de la comunidad social en el capítulo de la "Razón", ¿no se agotaron los elementos relevantes para la explicación de la autodeterminación de la Noción sujeto-objeto? Dado

que ya se han resuelto los dualismos del sujeto y el objeto, ¿qué más podrían aportar "El espíritu" y "La religión" acerca del problema del conocimiento? Estos cuestionamientos parecen apoyar la tesis de que la *Fenomenología*, de acuerdo con el plan original de Hegel, pretendía terminarse en el capítulo de la "Razón", sin embargo la concluyó con el saber absoluto.[1] De acuerdo con este argumento, Hegel perdió el control sobre su creación y apresuradamente añadió los capítulos de "El espíritu" y "La religión", los cuales, de hecho, no encajaron en el esquema argumentativo del libro como originalmente lo había planeado. Esto representaría un serio problema para mi tesis, dado que, si bien mi objetivo final es poner una pequeña piedra en el gran mosaico de la arquitectura hegeliana, no obstante, parece que los resultados de mi interpretación apoyan la tesis que sostiene el agregado imprevisto de los últimos dos capítulos. En pocas palabras, pareciera que el resultado de mi intento por salvar a Hegel y empezar a descubrir una estructura coherente en este trabajo al demostrar la pertinencia de los primeros tres capítulos ("Conciencia", "Autoconciencia" y "Razón") ha tenido como consecuencia la eliminación de los dos capítulos siguientes ("El espíritu" y "La religión"). Al tratar de mostrar la coherencia de una parte de la filosofía de Hegel, mi interpretación deja otra parte de su filosofía como incoherente y de este modo parece que la cura que propongo es tan mala como la misma enfermedad.

Afortunadamente, no es el caso y uno puede entender fácilmente el resto de la *Fenomenología* en términos de mi interpretación sin perjudicar su sistematicidad. Antes de examinar lo que "El espíritu" y "La religión" tienen que agregar al argumento que hemos revisado, debemos recuperar, aunque sea brevemente, la estructura arquitectónica del argumento tal como se ha visto hasta ahora. Al principio del capítulo de "El espíritu", Hegel nos da una revisión muy útil del terreno cubierto hasta ahora y en esta discusión indica cómo este apartado encaja en la trama del argumento. En referencia a la "Razón observante", Hegel escribe: "En la razón *observadora*, esta pura unidad del *yo* y del *ser*, del *ser para sí* y del *ser en sí*, se determina como el

1 Ver Theodore Haering, "Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*", en *Verhandlungen des III. Internationalen Hegel Kongress 1933*, ed. B. Wigersma (Haarlem: N/ VH.D. Tjeenk Willink and Zn.; y Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934), 118-136; Theodore Haering, *Hegel sein Wollen und sein Werk II* (Leipzig: Teubner, 1929), 479 y ss.; Otto Pöggeler, "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*", en *Hegel-Tage Royaumont 1964: Beiträge zur* Phänomenologie des Geistes, ed. Hans-Georg Gadamer, *Hegel-Studien*, Beiheft 3 (Bonn: Bouvier, 1966), 27-74 (reimpreso en *Materialien zu Hegels* Phänomenologie des Geistes, ed. Hans Friedrich Fulda y Dieter Henrich (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), 239-290).

en sí o como *ser*, y la conciencia de la razón se *encuentra*".[2] Como ya hemos visto, la "Razón observante" tiene una correspondencia con la "Conciencia" por su énfasis en la esfera del objeto. Como Hegel dice aquí, estas secciones determinan la objetividad como "ser" o como el momento "en sí". En el curso de ambos movimientos dialécticos, la conciencia regresó a sí misma como sujeto desde la esfera del objeto. Hegel escribe: "La razón [*qua observador*] se *encuentra* a sí misma". Esto nos lleva a la "Autoconciencia" y a "La realización de la autoconciencia racional por sí misma", respectivamente. Hegel describe esto de la siguiente manera: "La *categoría intuida*, la *cosa encontrada*, entran en la conciencia como el *ser para sí* del yo, que ahora se sabe en la esencia objetiva como el *sí mismo*. Sin embargo, esta determinación de la categoría como ser para sí contrapuesto al ser en sí es también ella unilateral y un momento que se supera a sí mismo".[3] Con este segundo gran paso dialéctico, nos movemos del objeto al sujeto o el "yo". Lo cual forma el lado del "ser-para-sí" de la dialéctica. Aquí, el sujeto es considerado como lo esencial en la relación. Finalmente, alcanzamos la cúspide de la pirámide con la tercera sección del capítulo de la "Razón": "La individualidad que se toma a sí misma para ser real en sí y para sí misma". Esto junta los dos momentos de sustancia y sujeto, en sí y para sí: "La categoría es, por tanto, determinada para la conciencia tal como esa categoría es en su verdad universal, como esencia que es *en* y *para sí*".[4] Esta sección trae al dualismo sujeto-objeto a un cierre, y en este punto la triada de la "Conciencia", "Autoconciencia" y "Razón" está completa. La pregunta sigue siendo sobre lo que queda por hacer.

En el celebrado capítulo de "El espíritu", el más largo del libro, Hegel empieza con la explicación de la *polis* griega y su caída, lo cual ve representado en la tragedia de *Antígona* de Sófocles. Hegel, al proceder de manera histórica rigurosa, analiza la forma de vida del mundo romano en su "estado legal". Tras la explicación de Roma, viene la dialéctica de la cultura de la corte medieval, en la extensa sección "La cultura y su reino de la realidad". Con algunos saltos en la secuencia histórica, Hegel examina la colisión de la religión y el pensamiento crítico característico de la Ilustración. En la sección "La lucha de la Ilustración contra la superstición", analiza *El sobrino de Rameu* de Diderot como un trabajo que captura las tensiones internas y las contradicciones de este periodo. La revolución francesa y el reino del terror están tratadas en

2 *PhS*, § 438; *PhG*, 238; *FdelE*, 259.
3 *PhS*, § 438; *PhG*, 238; *FdelE*, 259.
4 *PhS*, § 438; *PhG*, 238; *FdelE*, 259.

"La libertad absoluta y el terror". En la sección final, Hegel empieza con la discusión de la moralidad kantiana y continua con la explicación de diversas posiciones morales desde el romanticismo, al cual ve como la conclusión lógica de la teoría moral de Kant. Hegel toma estas perspectivas como las formas más recientes del espíritu en su propia actualidad. Esto conforma el contenido del capítulo de "El espíritu". ¿Cuál es el estado cle estas discusiones frente a la "Conciencia", la "Autoconciencia" y la "Razón"?

Después del breve resumen de los tres primeros capítulos discutidos anteriormente, Hegel procede a responder esta pregunta acerca del rol de "El Espíritu" y justificar el resto del trabajo. En un pasaje muy importante, escribe con referencia a esta tercera y última sección de la "Razón":

> Esta determinación todavía *abstracta* que constituye la *cosa misma* sólo es la *esencia espiritual*, y la conciencia de dicha esencia no es sino un saber formal de ésta, el cual se afana en torno a un contenido cualquiera de ella; esta conciencia, en efecto, se diferencia todavía de la sustancia como algo singular, y o bien estatuye leyes arbitrarias, o bien supone que tiene su saber, como tal, las leyes tal y como son en y para sí; y se tiene como su potencia enjuiciadora. O, considerando el asunto por el lado de la sustancia, diríamos que ésta es la esencia espiritual que *es en* y *para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es *el espíritu*.[5]

Aquí, Hegel hace la distinción entre el nivel de la razón y el del espíritu. En la "Razón", la autoconciencia sólo tiene un conocimiento formal de la esencia espiritual, que era abstraída o alienada de sus relaciones éticas inmediatas. Como dice después: "El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como *supuesto* y *subsistencia*, o existe solamente en el espíritu, que es la existencia".[6] En "La "Razón", se presenta una explicación de la comunidad y conjunto social, pero ésta siempre permanece abstracta. Nunca hubo una comunidad particular como tal. Igualmente, la explicación de la autoconciencia siempre fue abstracta.[7] Por ejemplo, en las dos secciones finales "La razón legisladora" y "La razón que examina leyes", no estábamos

5 *PhS*, § 438; *PhG*, 238; *FdelE*, 259.
6 *PhS*, § 440; *PhG*, 239; *FdelE*, 260.
7 Véase Hyppolite, *Genesis and Structure...*, 64.

interesados en un sujeto humano en particular en una comunidad particular, sino en cualquier agente moral racional. Estos análisis abstractos presuponen una comunidad social e histórica concreta de la cual fueron originalmente abstraídos. Esto constituye, entonces, el siguiente paso en nuestro argumento. Ahora, para exponer la Noción, debemos incluir una explicación trascendental de las comunidades históricas en concreto.

A partir de este análisis, podemos ver que el punto clave es que el espíritu introduce la historia en la explicación del autoclesarrollo de la Noción sujeto-objeto.[8] Para moverse más allá de la explicación formal de la moralidad, examinada en "La Razón", necesitamos examinar situaciones sociales concretas y esto solo es posible por una revisión de comunidades históricas particulares. Como Hegel afirma del espíritu en el capítulo de "El saber Absoluto": "El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real*".[9] En la *Filosofía del derecho*, Hegel sostiene: "La historia de esta genuina formación de vida ética es el contenido de todo el curso de la historia mundial".[10] El rol de la comunidad en la "Razón" era estático y abstracto, mientras que en "El espíritu" se mueve a través de la historia, y este movimiento define la pretensión de verdad del pueblo, que no podría ser explicada desde el capítulo de la "Razón". Hegel confirma la interpretación de que es hasta "El espíritu" que la historia es introducida en la dialéctica: "Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo, y las figuras que son figuras del *espíritu* total como tal se presentan en una sucesión".[11] Ahora vemos comunidades históricas no de manera abstracta, sino de una manera concreta en la que se mueven y desarrollan en el tiempo. Respecto a las formas y el movimiento en "El espíritu", Hegel afirma: "Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo".[12] El objetivo de Hegel es que ahora nuestra atención se enfoca en el desarrollo histórico real de las comunidades o, como dice, "espíritus reales [reale], auténticas realidades". El problema es que en la "Razón", las comunidades humanas fueron consideradas abstractamente y, por consiguiente, estáticas, pero todavía tienen orígenes históricos

8 Véase el análisis de Labarrière en Pierre-Jean Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la* Phénoménologie de l'espirit *de Hegel* (Paris: Aubier, 1968), 221-231.

9 *PhS*, § 803; *PhG*, 430; *FdelE*, 469.

10 *PR*, § 273, Observación; *RP*, 371.

11 *PhS*, § 679; *PhG*, 365; *FdelE*, 397.

12 *PhS*, § 441; *PhG*, 240; *FdelE*, 261.

que deben ser investigados. Con el fin de dar una explicación sobre cómo las comunidades median las pretensiones de verdad, debemos, en primer lugar, dar una explicación histórica de cómo una comunidad se desarrolló y cómo llegó a mantener ciertas verdades y valores. Este tipo de explicación histórica es presupuesta en cualquier explicación abstracta del rol de la comunidad en la autodeterminación de las pretensiones de verdad. En otras palabras, las explicaciones abstractas de moralidad o individualidad del capítulo de la "Razón" son abstraídas de comunidades históricas concretas que presuponen. El rol del capítulo de "El espíritu" es proveer esta explicación y añadir otra dimensión, que no estaba en la "Razón", a la explicación del autodesarrollo definitivo de la Noción sujeto-objeto.

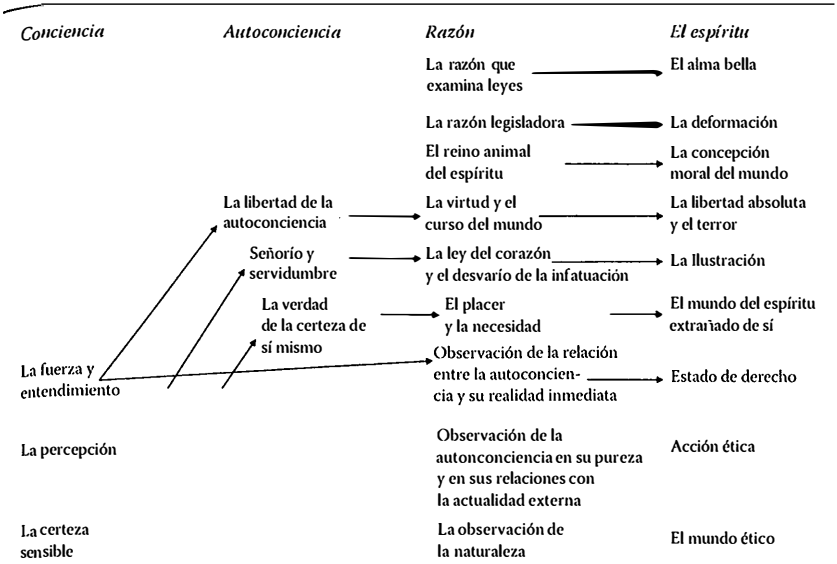
La pregunta que llega a partir de esta explicación es ¿cómo estas formas reales o históricas del espíritu encajan con nuestro análisis del trabajo arquitectónico visto hasta ahora? El indicio más obvio es que Hegel divide su versión abreviada de la historia mundial aquí en el capítulo de "El espíritu" en tres secciones principales:

A. El espíritu verdadero. La eticidad.
B. El espíritu extrañado de sí mismo. La cultura.
C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad.

Esto parece implicar una correspondencia con las tres secciones de la "Razón" y sus secciones correspondientes en la "Conciencia" y la "Autoconciencia". En otras palabras, esto pareciera implicar que "A. El espíritu verdadero" se corresponde con la "Conciencia" y a la "Razón observante". De manera similar, "B. El espíritu extrañado de sí mismo" debe corresponder a la Autoconciencia" y a "La realización de la autoconciencia racional por sí misma". Finalmente, la tercera sección "C. El espíritu cierto de sí mismo" formaría la piedra angular, al corresponder con "La individualidad que es para sí real en y para sí misma", la tercera y última sección del capítulo de la "Razón". En aras de la simplicidad, podemos representar gráficamente los paralelismos que están implicados en esta lectura en la figura 7.1. Hay tres evidencias importantes que apoyan esta tesis acerca de las secciones paralelas.

En primer lugar, esta correspondencia está indicada con el par de letras latinas "BB" del capítulo de "El espíritu", que es paralelo con el par de letras "AA" del capítulo de la "Razón". En otras palabras, "El espíritu" regresará al comienzo de la dialéctica y recorrerá los mismos estados de la "Razón". Estos dos capítulos son paralelos respectivamente como totalidades o unidades completas. Esto implica que el capítulo de "El espíritu" tendrá, *ipso facto*, los

FIGURA 7.1



mismos paralelismos con la "Conciencia" y la "Autoconciencia", de la misma manera que los tenía el capítulo de la "Razón".

En segundo lugar, Hegel indica este paralelismo explícitamente en un par de lugares diferentes, principalmente en el paragrafo 440, citado anteriormente. Después, en el capítulo de "La religión", escribe: "Pero los momentos son la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu*; el espíritu, en efecto, como espíritu inmediato, que no es todavía la conciencia del espíritu. Su totalidad *unificada* constituye el espíritu en su ser allí mundano en general; el espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones en las determinaciones universales, en los momentos que más arriba señalábamos".[13] Se muestra claramente que los movimientos dialécticos que hemos examinado en los primeros tres capítulos se repiten a sí mismos aquí en "El espíritu". Las formas de la conciencia en los primeros tres capítulos representan lo que Hegel llama aquí "determinaciones universales". En otras palabras, constituyen patrones universales del pensamiento, que pueden tomar un número de formas diferentes. Estas mismas formas universales están contenidas en "El espíritu" en sus manifestaciones históricas, como Hegel lo indica aquí.

13 *PhS*, § 679; *PhG*, 365; *EdelE*, 397.

En tercer lugar, estos paralelismos son confirmados por los contenidos actuales de las secciones individuales del capítulo de "El espíritu", las cuales vamos a estudiar a continuación. La primera sección representa el momento *en sí* de la dialéctica. Aquí, en la discusión de *Antígona*, el orden ético está considerado como algo objetivo; es un hecho acerca del mundo que está más allá de todas las opiniones humanas y de toda autoridad. Hegel escribe, citando la tragedia de *Antígona*: "Por eso estas leyes valen para la Antígona de Sófocles como el *derecho no escrito e infalible* de los dioses, 'No de hoy ni de ayer, sino de siempre / Este derecho vive, y nadie sabe cuándo ha aparecido'".[14] De acuerdo con esta perspectiva, las leyes morales son hechos ontológicos acerca el mundo. Esto claramente corresponde a la "Conciencia" y a la "Razón observante", donde la prioridad es dada a la esfera del objeto, a expensas del sujeto. Hegel escribe explícitamente: "El espíritu es, pues, *conciencia* en general, que abarca en sí la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, en tanto que el espíritu, en el análisis de sí mismo, retiene el momento según el cual es él mismo realidad *objetiva que es* y hace abstracción del hecho de que esta realidad es su propio ser para sí".[15] Más aún, con este pasaje queda claro que las secciones individuales internas de estos capítulos y subsecciones también se corresponden entre sí.

La segunda sección de "El espíritu", "El espíritu extrañado de sí mismo", representa el rompimiento y el tránsito hacia el momento del *para sí*. Aquí el sujeto histórico es personificado, en opinión de Hegel, por el sobrino de Rameau, quien en su alienación rechaza las tradiciones y el orden ético aceptados. Él acepta sólo sus propias perspectivas éticas como válidas y niega aquellas de la tradición, las cuales ve como contradictorias o hipócritas. Aquí podemos ver claramente el aspecto *para sí*, con su rechazo a la esfera objetiva y su insistencia en la verdad y validez de sujeto individual. Esto corresponde a la "Autoconciencia" y a la segunda sección de la "Razón". Hegel también indica que "El espíritu" tiene un aspecto de autoconciencia cuando escribe: "Si retiene, por el contrario, el otro momento del análisis, según el cual su objeto es su *ser para sí*, entonces es autoconciencia".[16]

Finalmente, en la tercera sección "El espíritu cierto de sí mismo", la triada llega a una conclusión, con el momento en y para sí. Aquí el dualismo de dos dialécticas previas se supera: "Aquí, pues, parece el saber, finalmen-

14 *PhS*, § 437; *PhG*, 236; *FdelE*, 254.
15 *PhS*, § 440; *PhG*, 239; *FdelE*, 260.
16 *PhS*, § 440; *PhG*, 239; *FdelE*, 260.

te, plenamente igual a su verdad; pues su verdad es este saber mismo y ha desaparecido toda oposición entre ambos lados".[17] En esta tercera sección de "El espíritu", el momento de la alienación ha sido superado y con este, el momento del dualismo entre la ley privada intrínseca y el mundo externo de la naturaleza o la cultura. En "La concepción moral del mundo", la naturaleza no es un obstáculo para la moralidad; en cambio, se piensa que conduce hacia la vida moral, pues obedecer las leyes morales conduce a la felicidad. Igualmente, el alma bella apela a la conciencia como el criterio para la vida moral que une la ley moral válida universalmente con el individuo. Entonces, la tercera sección representa la reconciliación de las dos secciones previas. Hegel explica esto como sigue: "Pero, como conciencia inmediata del *ser en sí y para sí*, como unidad de la conciencia y de la autoconciencia, el espíritu es la conciencia que *tiene razón*".[18]

A.
La repetición de la "Conciencia": el mundo antiguo – El espíritu verdadero (§§ 444-483)

Introducción General (§§ 444-445)

Hegel comienza comprensiblemente su tratado cronológico de la historia mundial con una consideración del mundo antiguo. En esa primera sección del capítulo de "El espíritu", llamado "La eticidad", analiza las dos mayores civilizaciones antiguas de la tradición occidental: el mundo griego y el romano. Tal vez se note que este esquema se desvía ligeramente del texto posterior *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, el cual no comienza con "El mundo griego", sino con el "Mundo Oriental". Esta aparente asimetría desaparece cuando uno lee los comentarios (de alguna manera despectivos) de Hegel acerca del mundo Oriental. Si bien incluye un análisis de las cercanas y lejanas civilizaciones orientales, para Hegel, la verdadera historia comienza con los griegos. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, afirma: "China y la India yacen, por así decirlo, fuera de la historia del mundo, como las meras presuposiciones de elementos cuya combinación

17 *PhS*, § 596; *PhG*, 323; *FdelE*, 351.
18 *PhS*, § 440; *PhG*, 239; *FdelE*, 260.

debió esperar para constituir su progreseso vital".[19] Después, en las mismas lecciones, sostiene "la aparición propia, la verdadera palingenesia del espíritu debería ser vista primero en Grecia".[20] Con esto, Hegel no está negando que existieran pueblos, gobernantes, guerras e imperios en Oriente antes del nacimiento de la civilización occidental con los Griegos; más bien, Hegel tiene algo muy específico en mente respecto al concepto de historia y a aquello que califica como característico de la verdadera historia, lo cual está todavía ausente en el desarrollo cultural de Oriente. Como veremos en nuestros análisis del capítulo de "El espíritu", para Hegel, la historia está caracterizada por el movimiento dinámico dialéctico de la libertad objetiva y subjetiva. Por "libertad subjetiva", Hegel se refiere a la concepción del sujeto que le permite verse a sí mismo como un individuo aparte de la comunidad y a disentir del todo cuando sea necesario. Hay una gran cantidad de libertades subjetivas en las esferas sociales, económicas y políticas, las cuales Hegel esboza en la *Filosofía del derecho*. "Libertad Objetiva" es simplemente la identificación del individuo con la totalidad social con respecto a la religión, costumbres, etcétera. Por lo que se refiere a China y otras civilizaciones orientales, Hegel escribe: "Todavía se desea el contraste entre la existencia objetiva y el movimiento de la libertad subjetiva dentro de aquella, cada cambio es excluido y la rigidez de un carácter que se repite perpetuamente, toma el lugar de lo que deberíamos llamar la verdad histórica".[21] Su tratado del "Mundo Oriental" en las *Leccciones sobre la filosofía de la historia universal* puede verse como un mero suplemento antehistórico al tema de la historia mundial, pues, para Hegel, a las civilizaciones orientales les falta el principio dialéctico de la libertad subjetiva y objetiva y, consecuentemente, quedan fuera del campo de la historia tal como se definió anteriormente. Por esta razón, su omisión en la *Fenomenología* no es ni sorprendente ni una provocación.

Para los propósitos de nuestra reconstrucción de la *Fenomenología* como una totalidad unitaria, la sección de "La eticidad" aparece de alguna manera como problemática con respecto a su contenido. La estructura de esta sección pareciera no contradecir la interpretación básica que he estado desarrollando, pues la sección está convenientemente compuesta de tres secciones separadas que se corresponderían con las tres secciones del capítulo de la "Conciencia" y con las tres secciones de la "Razón observante"; sin embargo, hay dos

19 *Phil of Hist.*, 116; *VGP*, 163-164.
20 *Phil of Hist.*, 223; *VGP*, 295.
21 *Phil of Hist.*, 116; *VGP*, 163.

problemas que se interponen en el camino de un paralelismo directo de este tipo. Para empezar, la primera y la segunda sección de "La eticidad" —llamadas "El mundo ético" y "La acción ética"— no tratan sobre dos diferentes tipos de Nociones, sino que parecen desarrollar una sola Noción, la cual es, para Hegel, característica del mundo Griego. Por otra parte, no parece haber alguna ruptura o superación de la Noción en la sección "El mundo ético" y, entonces, el movimiento dialéctico presentado parece incompleto. Por estas razones, es difícil ver exactamente cómo las primeras dos secciones pueden corresponder directamente a "La certeza sensible" y a "La percepción" del capítulo de la "Conciencia" y a las primeras dos secciones de la "Razón observante", como uno esperaría que lo hicieran.

Propongo remediar este problema asumiendo "El mundo ético" y "La acción ética" juntas como un movimiento dialéctico único; el primero representa la construcción de la Noción y el segundo es la superación en la experiencia de la conciencia. Juntas, estas dos secciones forman una Noción única que reúne las respectivas Nociones de "La certeza sensible" y "La percepción". Esto parece simplemente una solución *ad-hoc* y egoísta del problema, pero, cuando nosotros vamos al texto, vemos que esto es precisamente lo que Hegel indica en sus propias observaciones de la sección. Él escribe:

> La sustancia simple del espíritu se divide como conciencia. O, en otras palabras, así como la conciencia del ser abstracto, del ser sensible, pasa a la percepción, así también la certeza inmediata del ser ético real; y como para la percepción sensible el ser simple deviene una cosa de múltiples propiedades, para la percepción ética el caso del actuar deviene una realidad de múltiples relaciones éticas.[22]

En este pasaje, Hegel directamente dibuja una paralela entre las aperturas de las secciones de "El espíritu" y los movimientos dialécticos de "La certeza sensible" y "La percepción", del capítulo de la "Conciencia". Así como "La certeza sensible" se caracteriza por una relación inmediata del sujeto con el objeto, aquí también el sujeto ético es inmediatamente relacionado a la ley ética, la cual existe como algo dado inmediatamente, lo cual constituirá en última instancia, su ruina. Ésta es la situación descrita en la primera sección, "El mundo ético". Así como en "La percepción", la Noción es caracterizada como una cosa con propiedades, aquí también una acción ética concreta tiene muchos aspectos diferentes y puede ser interpretada de diferentes maneras.

22 *PhS*, § 446; *PhG*, 241; *FdelE*, 262.

Esto es lo que caracteriza la segunda sección, "La acción ética". Entonces, el paralelismo con las primeras dos secciones del capítulo de la "Conciencia" encuentran apoyo en las observaciones del mismo Hegel.

En "La percepción", la concepción de una cosa como un conjunto de propiedades colapsa cuando la conciencia no puede reconciliar la unidad de la cosa con sus propiedades, las cuales son consideradas cosas por sí mismas. Igualmente, en "El espíritu", la sustancia ética, manifestada en cualquier acción, se rompe en dos momentos conflictivos: la ley divina (individualidad) y la ley humana (universalidad). Para la percepción sensible, Hegel afirma: "Pero la primera [la percepción sensible] concentra la inútil multiplicidad de las propiedades en la esencial oposición de la singularidad y la universalidad; y más aún la segunda [la percepción ética] en la que la multiplicidad de los momentos éticos se convierte en la dualidad de una ley de la singularidad y una ley de la universalidad".[23] Por tanto, la causa del colapso es la misma, esto es, una incapacidad de reconciliar el universal y el particular: en el caso de "La percepción", la cosa universal con sus propiedades particulares y, en el caso de "El espíritu", el universal con la ley particular. Así, el dualismo universal-particular es todavía operativo en el capítulo de "El espíritu" y puede ser usado para ilustrar el paralelismo entre el movimiento de la dialéctica aquí y en el capítulo de la "Conciencia".

Existe otra aparente falta de analogía entre la "Conciencia" y "El espíritu", la cual necesita ser abordada brevemente. En la "Conciencia", una parte importante del movimiento dialéctico era que reunía ambos momentos —el universal y el particular— en una sola conciencia. La conciencia natural fue el agente que siempre trató de superar las contradicciones causadas por este dualismo perpetuo. ¿Cómo, entonces, puede ser operativo el mismo movimiento dialéctico en el campo del espíritu, en el cual no hay una conciencia única que unifique los dos momentos y, por lo tanto, que busque superar las contradicciones? Hegel deja claro que en el capítulo de "El espíritu" hay algún sentido en el cual podemos considerar consciente a la sustancia ética: "En su verdad simple, el espíritu es conciencia".[24] Por lo tanto, el espíritu es originalmente concebido como una unidad consciente. Sin embargo, para Hegel, esta unidad está separada: "La *acción* lo escinde [al espíritu] en la sustancia y la conciencia de la misma, y escinde tanto la sustancia como la

23 *PhS*, § 446; *PhG*, 241; *FdelE*, 262.
24 *PhS*, § 444; *PhG*, 240; *FdelE*, 261.

conciencia".[25] El problema se repite de nuevo: si la conciencia de la sustancia ética está dividida, entonces ¿cómo la contradicción entre los dos momentos ocurre en una conciencia individual? Así, aunque la sustancia ética está de alguna manera dividida, sin embargo "cada una de estas masas de la sustancia sigue siendo el espíritu total".[26] ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de esta simple conciencia de la sustancia ética?

Aunque en el Espíritu no hay literalmente una conciencia capaz de verlo todo, para Hegel, hay una manera en la cual el simple sistema del Espíritu como una sustancia ética puede ser pensado como unitario y autocorrectivo. En este sentido, es concebido como una totalidad, un sistema de múltiples capas en el cual varios subsistemas (la ley divina y la ley humana) entran en conflicto y, consecuentemente, adoptan nuevas formas. Las partes individuales del espíritu pueden apreciarse interactuando mutuamente, empujando y tirando constantemente, estirando y torciendo su camino a través de la historia. Aunque hay elementos antagonistas y contradictorios, todos ellos son unidos dialécticamente en un sencillo sistema orgánico. De esta manera, la sustancia del espíritu es un tipo de espíritu metafórico de la época que, habiéndose separado en varios componentes, se mueve a lo largo de su curso dialéctico. Así como los diversos momentos de la dialéctica estaban unidos anteriormente en una sola conciencia —lo cual posibilitaba una comparación de la conciencia consigo misma—, aquí también en "El espíritu" los diversos momentos son unificados en un sistema cerrado autocorrectivo de la sustancia ética.

I. El mundo ético y la acción ética: el mundo Griego (§§ 446-476).

En la sección inicial de "El espíritu", Hegel examina individuos o tipos individuales, los cuales están irreflexivamente inmersos en la sustancia ética tal como está manifestada en uno de sus momentos. Para su exposición del mundo Griego, en estas primeras dos secciones, Hegel analiza la tragedia de Sófocles, *Antígona*. Parecería que la tensión fundamental en este drama representa, para él, la contradicción básica en el corazón del mundo Griego, la cual causó su caída. Hegel hace uso de un texto literario con el fin dar un

25 *PhS*, § 444; *PhG*, 240; *FdelE*, 261.
26 *PhS*, § 446; *PhG*, 241; *FdelE*, 262.

análisis histórico. Aunque, por supuesto, Hegel no suponía que los eventos ocurridos en *Antígona* fueran históricos *per se*. Dadas las consideraciones citadas anteriormente, propongo analizar estas primeras dos secciones de "El espíritu" juntas, asumiendo la sección de "El mundo ético" como la construcción de la Noción que caracteriza el mundo Griego y "La acción ética" como su experiencia dialéctica y superación posterior.

La Noción: el mundo ético – La ley humana y la ley divina (§§ 446-463)

Para Hegel, la tragedia griega captura la naturaleza irreflexiva de la vida pública griega, la cual no tiene los recursos conceptuales en las primeras etapas del espíritu como para ofrecer una resolución a la colisión entre las leyes divinas y las humanas. Ambas leyes son universales y esenciales a la verdadera vida ética: "El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo*", Hegel escribe, "en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo".[27] La naturaleza inicial del espíritu es una vida ética —una sociedad de costumbres, leyes y obligaciones—, en la cual los miembros irreflexivamente se identifican y participan en los objetivos y costumbres de la sociedad. Aquí, el Espíritu es una comunidad de individuos, quienes inmediatamente se encuentran absorbidos en una armonía irreflexiva en su sociedad. Esta simple armonía ética no es un producto de la reflexión o el pensamiento, como una visión contractualista social podría entender los orígenes de una vida en comunidad, sino más bien es una comunidad en la cual la identificación comunal intensa está basada en el amor espontáneo o afinidad por su propia cultura. Esta relación inmediata a la comunidad, por supuesto, corresponde a la relación inmediata de la conciencia natural con su objeto en "La certeza sensible". Aquí, la costumbre toma el rol del ser puro de "La certeza sensible" y del objeto inmediato existente de la "Razón observante".[28] La ejemplificación histórica de Hegel en este estado de desarrollo del Espíritu es la ciudad-estado griega o *polis*, cuyo avance va desde lo inmediato hacia un estado de aprehensión reflexiva, de una aprehensión abstracta de sí mismo hacia un conocimiento de sí mismo, que es una inmediatez mediada. Para Hegel, la *polis* puede apreciarse como una sociedad que une a sus ciudadanos a través de las sensaciones. Un individuo no puede funcionar sin ser partícipe en los deberes

27 *PhS*, § 441; *PhG*, 240; *FdelE*, 261.
28 Véase *PhS*, § 461; *PhG*, 249; *FdelE*, 271.

civiles, adhiriéndose a un camino inmediato respecto a los estándares morales socialmente reconocidos, pues precisamente lo que significa ser un individuo es ser definido por las actividades de la *polis* en las que el mismo individuo se encuentra comprometido. Hegel discute la *polis* griega y su declive en las *Leccciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ahí caracteriza la libertad del espíritu griego en gran parte de la misma manera como lo hace aquí en la *Fenomenología*. Hegel describe la identificación inmediata del individuo con la vida ética del estado de la siguiente manera:

> Los griegos no tenían conciencia en su primera y genuina forma de libertad; el hábito de vivir para su comunidad sin un ulterior análisis o reflexión, era el principio dominante entre ellos. La consideración del estado en abstracto les era ajeno, lo cual para nosotros es un punto escencial. Su objeto principal era su comunidad en su aspecto real y viviente, *esta* Atenas *real*, esta Esparta, estos templos, estos altares, esta forma de vida social, esta unión entre conciudadanos, estos modales y costumbres.[29]

De acuerdo con Hegel, lo griegos estaban inmersos irreflexivamente en la vida ética de sus *polis*. Ellos seguían los usos y costumbres de la sociedad griega espontáneamente y sin reflexionar. Los griegos vivían en una libertad espontánea o armonía con la totalidad social.

Para empezar la construcción de la Noción, Hegel dice del Espíritu: "Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real*, *ciudadano* del pueblo".[30] El Espíritu representa un tipo de conciencia colectiva de una comunidad de la misma manera que en la *polis* griega. Hegel afirma que esta conciencia general tiene dos dominios: el orden gubernamental o estado, conocido como la ley humana consciente de sí, tipificada por el hombre; y la familia, conocida como la inconsciente y aun implícita ley divina tipificada por la mujer. Entonces, la primera afirmación de Hegel es que la sustancia simple ética se separa en dos momentos: la ley humana y la ley divina.[31]

La ley humana o, como Hegel la denomina, "La ley de la universalidad" es una sustancia ética que es consciente de sí, es decir, su acción es acción consciente. La ley humana, representada por el estado, el gobierno y sus leyes, es conocida y expuesta públicamente a todos para entender y aceptar:

29 *Phil of Hist.*, 253; *VGP*, 330.
30 *PhS*, § 447; *PhG*, 242; *FdelE*, 263.
31 *PhS*, § 445; *PhG*, 241; *FdelE*, 262.

"Su verdad es la validez manifiesta, puesta a la luz del día".[32] Debido a que las leyes y prácticas de la *polis* son actuales y concretas, son conscientemente reconocidas por los ciudadanos. Siendo públicas y explícitas, las leyes están al nivel de la autoconciencia en general, mientras que la nación es concebida como una autoconciencia compuesta de conciencias individuales. Como Hegel lo nota: "El derecho humano tiene como su contenido y su potencia a la sustancia ética real consciente de sí, a todo el pueblo".[33] Puesto que las personas son definidas por, y tienen su identidad en la *polis*, ellas se mantienen a sí mismas manteniendo a su vez a las leyes, porque separados de la *polis* no son nada y el exilio es el peor de los castigos posibles.

Por otra parte, la ley divina es una sustancia ética que se manifiesta en la acción inmediata. Esta ley es desconocida e inconsciente, pues no está disponible para la vista pública, pero sí es accesible inmediatamente al individuo. Mientras que la ley humana está bien fundada en la comunidad junto con sus leyes y costumbres, la ley divina tiene sus raíces en la familia. Por lo tanto, ambos momentos de la sustancia ética son representados por instituciones humanas básicas. Como el "ser puro" en "La certeza sensible", la ley divina "tiene la forma de la sustancia inmediata o que es".[34] La comunidad es consciente de lo que hace, pero la familia, el otro dominio ético, expresa la esfera ética en una simple inmediatez: "La ley de la familia es la esencia que es *en sí*, la esencia *interior*, que no descansa en la luz de la conciencia, sino que sigue siendo un sentimiento interior y lo divino sustraído a la realidad".[35] Como un elemento de la *polis*, la familia permanece opuesta al estado. Las leyes de la *polis* son existentes reales y cualquier afirmación sobre la familia o los derechos que puedan chocar con las leyes públicas de la *polis* podría parecer injustificada. Los dos tipos de leyes son interdependientes y no son antítesis irreconciliables.

Hegel utiliza la metáfora de la unión del hombre y la mujer para explicar la relación entre estos poderes éticos. Por esta razón, muchas intérpretes feministas han dirigido su atención a este análisis, por la exposición de las perspectivas de Hegel sobre la mujer en general.[36] Hegel escribe: "La naturaleza, y no lo contingente de las circunstancias o de la opción, asigna a un sexo a una de las leyes y al otro a la otra –o, a la inversa, de las dos potencias

32 *PhS*, § 448; *PhG*, 242; *FdelE*, 263.
33 *PhS*, § 453; *PhG*, 245; *FdelE*, 266.
34 *PhS*, § 450; *PhG*, 242; *FdelE*, 263.
35 *PhS*, § 457; *PhG*, 247; *FdelE*, 269.
36 Véase Patricia Jagentowicz Mills, "Hegel's Antigone", *Owl of Minerva* 17 (1986): 131-152.

éticas se dan ellas mismas en los dos sexos su ser allí individual y su realización".[37] Hegel representa la ley humana con el hombre, aquel que tiene que involucrarse en el gobierno y con ello volverse autoconsciente gracias a su involucramiento con el proceso de hacer y mantener las leyes en la *polis*. En la *Filosofía del derecho*, Hegel escribe: "El hombre tiene su vida real y sustancial en el estado, en aprender y así sucesivamente, al igual que en la labor y la lucha con el mundo externo".[38] Similarmente, la mujer representa la ley divina en su inmersión en la familia: "La mujer, por otro lado, tiene su destino sustancial en la familia".[39] La mujer, entonces, representa lo inconsciente, la fuerza inmediata del Espíritu que se encuentra en un potencial conflicto con las leyes autoconscientes de la *polis* que representan explícitamente lo universal; en otras palabras, la mujer está en conflicto potencial con el hombre, pues su ley es también universal.

Hegel identifica al entierro de los muertos como la manifestación perfecta de la ley divina o el deber esencial de la familia. Para Hegel, el principio ético de la familia no es el del amor, sino más bien lo concerniente al final de las acciones de la persona en relación a la familia como una totalidad. Las obras y las acciones de una persona son interpretadas como sus obras y acciones en cuanto que miembro de una familia. Por lo tanto, las obras de los muertos son apropiadas y ensalzadas por la familia. El deber esencial de la ley divina y consecuentemente de la familia son los rituales funerarios y el subsecuente honor a los difuntos. La familia trata de recordar a los familiares difuntos —*di penates*— para evitar que se conviertan en seres puramente naturales, al mantenerlos vivos a través del recuento de sus hazañas, oraciones y sacrificios a sus almas, etc. En este sentido, se cree que el verdadero poder de la ley divina está en el otro mundo, el inframundo. Hegel quiere mostrar que, a fin de que la relación entre los miembros de la familia sea verdaderamente ética, no puede haber relaciones accidentales entre los miembros; las hazañas actuales que pretenden ayudar a las personas sólo tienen contenido limitado y son contingentes, pues sólo producen un efecto particular, no universal. El individuo viviente puede ser visto como "una larga sucesión de experiencias desconectadas" y, en el momento en que muere, en que ha sido liberada de la contingencia de lo sensitivo, es cuando se puede convertir en una forma única y completa, es decir, universal. Es el deber del

37 *PhS*, § 465; *PhG*, 252; *FdelE*, 274.
38 *PR*, § 166; *RP*, 246.
39 *PR*, § 166; *RP*, 246.

miembro de la familia garantizar el cumplimiento del familiar fallecido al sepultarlo y hacer de él "algo *obrado*".[40] Ésta es la manera en que la familia trata de superar lo puramente natural. Si los fallecidos no son sepultados, se convierten en objetos de las fuerzas de la naturaleza que continuamente lo transformarán; sin ser sepultado, la persona fallecida no está completa y, entonces, no es un universal, puesto que está siendo transformado por los elementos materiales de la existencia como tormentas, aves de presa y otros animales. El entierro del familiar, entonces, da a la persona un descanso final, completitud y un significado universal que simboliza a quienes entierran a esta persona, parientes de sangre, quienes son capaces de trascender la contingencia sensorial de la naturaleza bruta y de convertirse en universales, seres imperecederos en el momento de su muerte. Como dice Hegel: "Este deber último es, pues, el que constituye la perfecta ley *divina* o la acción *ética* positiva hacia lo singular".[41] La ley humana tiene su poder y contenido en la *polis* o en la nación que es consciente de sí misma, mientras que la ley divina tiene su poder y contenido en el individuo.

En la familia hay tres tipos de relaciones: el esposo y la esposa, padres e hijos, hermanos y hermanas.[42] Para Hegel, los dos primeros muestran ciertas asimetrías, mientras que sólo la tercera relación representa una especie de armonía entre iguales. La relación de hermano y hermana llega a ser "una sangre que ha alcanzado en ellos su quietud y su equilibrio".[43] La relación entre el esposo y la esposa está basada en el deseo y en el reconocimiento mutuo, lo cual es inestable y transitorio. Para Hegel, la esencia de la relación del esposo y la esposa se encuentra finalmente en sus hijos. Los padres tienen su verdadero ser en sus hijos y en ellos perecen como individuos. La relación de hijo a padre es de dependencia: el hijo es totalmente dependiente de los padres y, entonces, tiene su ser por completo en ellos. La relación familiar verdaderamente estable y armoniosa, para Hegel, es la de hermano y hermana. Los hermanos y las hermanas no se desean entre ellos como los esposos y las esposas y tampoco se deben la existencia el uno con el otro como los padres y los hijos; en lugar de eso, "son, entre sí, libres individualidades".[44] Aquí Hegel tiene en mente la relación hermano-hermana de Polinice y Antígona en la tragedia de Sófocles. La hermana no se puede reconocer a sí misma en sus

40 *PhS*, § 452; *PhG*, 244; *FdelE*, 265.
41 *PhS*, § 453; *PhG*, 245; *FdelE*, 266.
42 *PhS*, § 456; *PhG*, 246-247; *FdelE*, 268.
43 *PhS*, § 457; *PhG*, 242; *FdelE*, 268-269 .
44 *PhS*, § 457; *PhG*, 242; *FdelE*, 269.

padres puesto que, aunque les deba la existencia, perecerán. Tampoco puede la mujer encontrar su identidad a través de su esposo ni de sus hijos, puesto que su relación con ellos envuelve un deseo contingente; por otra parte, ella los ve como algo evanescente y, entonces, sus hijos podrían ser cualquier hijo y su esposo podría ser cualquier esposo. Entonces, la mujer sólo se puede reconocer a sí misma a través de su hermano, la única relación sencilla que posee. Hegel sostiene que la hermana supera su ser meramente natural y obtiene un significado ético representando a la familia al tener su identidad ligada a la identidad del hermano, el miembro prominente de la familia. El hermano obtiene su significado ético por salir al mundo social y crear su propia identidad. Él, entonces, representa tanto a la comunidad, en donde su identidad reposa, como a la ley humana, que ha dejado encontrar a la familia.

Ambos momentos de la sustancia ética, ley divina y ley humana, están necesariamente interrelacionados y uno no es válido sin el otro; en lugar de eso, hay una interdependencia esencial entre ambos órdenes. En sus *Lecciones de filosofía de la Historia*, Hegel indica esta reciprocidad: "Lo divino recibe su honor a través del respeto hacia lo humano, y lo humano en virtud del honor tributado a lo divino".[45] La familia tiene su identidad en las leyes y prácticas de la comunidad e, inversamente, la comunidad posee en la familia la ley divina formal concerniente a la sepultura de los fallecidos, lo cual es esencial en la comunidad, ya que está compuesta de individuos que esencial e implícitamente tienen este derecho divino. Hegel coloca la relación entre los dos de manera sucinta: "La ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su *realidad* sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia ser allí y actividad".[46] Puesto que la comunidad está compuesta de individuos que son parte de una familia, la base de la comunidad es la ley divina inconsciente de la familia y la ley divina de la familia sólo encuentra su expresión en la tierra, donde los gobiernos o alguna clase de regulación social es necesaria para sostener a las familias. Las leyes y costumbres de la *polis* son objetivos universales en los cuales se encuentran inmersos los individuos de una familia. La familia debe tener una comunidad, pues es en la comunidad donde el hermano (el representante de la familia) debe irse para ganar su propia identidad, mientras que la familia

45 *Phil of Hist.*, 239; *VGP*, 315.
46 *PhS*, § 460; *PhG*, 249; *FdelE*, 270.

crea su propia identidad, al hacer inmortal la identidad del hermano. De la misma manera, la comunidad debe tener familias para producir individuos que sean capaces de dirigirla, defenderla y gobernarla; en otras palabras, debe tener individuos si quiere existir. Entonces, Hegel concluye: "Ninguna de las dos es por sí sola en y para sí".[47] Son mutuamente dependientes y cada una necesita a la otra para su propia validez y autoridad. Ambas constituyen la sustancia ética. La ley divina y la ley humana están unidas armoniosamente en la unión del hombre y la mujer, el hombre en representación de la acción autoconsciente y la mujer de la acción inconsciente e inmediata. De esta manera, se establece una armonía o equilibrio entre estos dos momentos.

La experiencia de la conciencia: La acción ética (§§ 464-476)

La armonía se rompe por una acción individual, la cual pone a los dos elementos en conflicto. Este conflicto se origina en un acto o hecho perpetrado por un individuo particular, el cual rompe la pacífica armonía de estas dos esencias y forza una oposición irresoluble entre ellas. Es por esta razón que la acción ética nos concierne en esta sección. En este estado inicial de la vida ética en la cual hay una inmersión irreflexiva en las leyes de la *polis*, no hay reconocimiento de la naturaleza válida y esencial de la acción individual, la cual aparece como una trasgresión de las leyes objetivas, legítimas y universales de la comunidad. Lo que resulta de esto es una decisión absoluta entre las opciones mutuamente excluyentes en las que una reconciliación o resolución (o una mediación) es imposible. Aquellos que se ponen del lado de las leyes humanas afirman que cualquier desafío a estas leyes es sólo un capricho, una expresión arbitraria del *pathos* individual, mientras que aquellos que desafían las leyes humanas afirman la validez universal de la ley divina, la cual es el implícito universal válido, aunque no de forma explícita y, por lo tanto, no real. Visto desde esta perspectiva, la ley humana es sólo una expresión de una ley ética, la cual está fundamentada en el arbitrario y contingente decreto de un gobernante, antes que en un estándar necesario y absoluto que pudiera dar a la ley humana una legitimidad verdadera.

La conciencia ética, entonces, se separa en dos poderes, los cuales asumen una rígida e intransigente posición, cada uno de los cuales no es capaz de superar la positividad de la otra, puesto que ninguna puede aceptar "la

47 *PhS*, § 460; *PhG*, 249; *FdelE*, 270.

esencialidad igual de ambas".[48] Las dos individuales involucradas perciben sólo una ley y ven la legalidad de sus acciones sólo en términos de esa misma ley. Ambas se vuelven conscientes de una sola ley, mientras que subordinan y fallan al reconocer la validez de la otra. Al hacer esto, cada partido es culpable en términos de la ley que él o ella niegan y caen en una autocontradiccion implícita al negar la ley que necesariamente complementa la suya. Por esta razón, "la oposición se manifiesta, por tanto, como una colisión *desventurada* del deber solamente con la *realidad* carente de derecho".[49] La elección de Hegel al usar la palabra "desventurada" revela el sombrío pesimismo de la tragedia griega;[50] dada la naturaleza sin mediación de la *polis*, ninguna resolución es posible, aunque ambos lados están en su derecho. La cuestión de este conflicto no es el éxito de una parte o de la otra, sino "la eterna necesidad del terrible *destino* que devora en la sima de su *simplicidad* tanto a la ley divina como a la ley humana y a las dos autoconciencias en que estas potencias tienen su ser allí".[51] El resultado trágico es que la falta de una posible resolución del verdadero orden ético conduce a la destrucción de ambas partes. Dado el marco anterior, el análisis de Hegel de la tragedia de *Antígona* debería ser ahora aparente.

En *Antígona*, Creonte, rey de Tebas, representa la parte de la ley autoconsciente humana, mientras que Antígona, la hija de Edipo, quien está comprometida con el hijo de Creonte, Hemón, representa el lado de la ley divina. Eteocles y Polinice son los hermanos de Antígona. Polinicles es asesinado mientras dirigía una rebelión contra el estado. Creonte emite un decreto prohibiendo el entierro de Polinice, por su crimen contra la patria. El decreto es dejar "su cuerpo en desgracia / comida para los pájaros y para los perros".[52] Creonte representa la inmutabilidad y legitimidad absoluta de

48 *PhS*, § 466; *PhG*, 252; *FdelE.*, 274.

49 *PhS*, § 466; *PhG*, 252; *FdelE.*, 274.

50 Hegel habla de la tragedia en este mismo sentido, en una nota a pie de página en la *Filosofía del derecho*: "La destrucción *trágica* de figuras cuya vida ética se ubica en el plano más alto puede interesar y elevarnos y reconciliarnos con su acontecimiento sólo en la medida en que están en oposición la una con la otra con poderes éticos diferentes pero igualmente justificados, que han entrado en conflicto por malafortuna, pues el resultado será que estas figuras sentirán culpa sobre su posición frente a la ley ética" (*PR*, § 140; *RP*, 218).

51 *PhS*, § 464; *PhG*, 251; *FdelE*, 273.

52 *Antígona*, 206-207. Todas las citas de *Antígona*, de Sófocles, están tomadas del *The Complete Greek Tragedies*, ed. David Grene y Richard Lattimore (Chicago: University of Chicago Press, 1954). De aquí en adelante, simplemente *Antígona*. Las referencias corresponden a los números de las líneas.

la ley humana o comunal; él dice: "El hombre que es bien intencionado al estado / para mí la muerte en la vida, tendrá su honor".[53]

Antígona, por otra parte, desafía el decreto de Creonte y da a su hermano un entierro acorde con las demandas de la ley de la familia. Representando la ley divina inconsciente, Antígona apela a la naturaleza universal de la ley no escrita: "La muerte anhela una ley equitativa para todos los muertos".[54] Ella afirma que el edicto de Creonte no contiene legitimidad desde que Creonte ha colocado audazmente su propia voluntad particular sobre lo "no escrito", contra de la ley universal de los dioses, la ley divina de la familia. Antígona le dice a Creonte:

> Sí, porque no es Zeus quien ha promulgado para mí esta
> prohibición, ni tampoco Niké, compañera de los dioses
> subterráneos, la que ha promulgado semejantes leyes a los
> hombres; y he creído que tus decretos, como mortal que eres,
> puedan tener primacía sobre las leyes no escritas, inmutables de
> los dioses. No son de hoy ni ayer esas leyes; existen desde siempre
> y nadie sabe a qué tiempos se remontan.[55]

Las posiciones de Creonte y de Antígona, a los ojos de Hegel, deben permanecer firmes. Hegel anota: "La esencia ética se ha escindido ella misma en dos leyes, y la conciencia, como comportamiento indiviso ante la ley, se halla asignada solamente a una".[56] Cada parte sabe inmediatamente su deber: "No hay en ella nada arbitrario y tampoco ninguna lucha, ninguna indecisión [...] sino que la esencialidad ética es para ella lo inmediato, lo inquebrantable y lo exento de contradicción".[57] Creonte, como rey de Tebas y defensor de la ley humana objetiva, debe prohibir el entierro de Polinice para apoyar la supremacía y la autoridad del estado. Creonte dice:

> No hay peste mayor que la desobediencia;
> ella devasta las ciudades, trastorna a las familias y empuja a la
> derrota las lanzas aliadas. En cambio, la obediencia es la salvación
> de pueblos que se dejan guiar por ella.[58]

53 *Antígona*, 209-210.
54 *Antígona*, 519.
55 *Antígona*, 450-457. Véase *Hist. of Phil.* I, 386; *VGP* II, 45.
56 *PhS*, § 468; *PhG*, 253; *FdelE*, 275.
57 *PhS*, § 465; *PhG*, 251; *FdelE*, 273.
58 *Antígona*, 672-676.

La justicia en este sistema es concebida como la fuerza que estabiliza el equilibrio cuando la totalidad se vuelve algo no balanceado por las acciones de ciertos individuos. Esta justicia o ley humana exige venganza contra las personas a quienes persigue; al negarles los rituales propios del entierro y, en consecuencia, una existencia en el más allá, la justicia reduce a estos individuos a meros seres naturales. Por lo tanto, una armonía es mantenida al suprimir el individualismo rebelde. La ciudad es lo que hace humanos a los humanos y los distingue de ser animales salvajes no civilizados. Así, Creonte debe tomar acción contra aquellos que traten de destruir la *polis*, lo cual es el bastión de la superación de la civilización de ser meramente naturaleza; por esta razón, no se le puede permitir a Polinice recibir un entierro apropiado. Como Hegel escribe: "Quien ha venido a atentar contra el supremo espíritu de la conciencia, el de la comunidad, debe ser despojado del honor de toda su esencia ya consumada, del honor que corresponde al espíritu que ha fenecido".[59] La comunidad intenta establecer su equilibrio anterior al reprimir espíritus individualistas, pero, al negar la validez de la ley divina, la comunidad se destruye a sí misma. Aunque parece que la comunidad tiene el mando, ya que tiene su poder en este mundo mientras que la ley divina tiene la raíz de su poder el inframundo, al negar a la familia sus ritos sagrados del entierro y al negar la ley divina, la comunidad se destruye a sí misma. La comunidad es ahora vulnerable con respecto a otras comunidades, las cuales, ya sin temer a la destrucción, se levantan para obtener la venganza para aquel a quien se le han negado estos ritos.

Antígona es tan resoluta e intratable como lo es Creonte: "Polinice sabe el precio que pagó / por hacer este servicio final a su cadáver. / Y todavía la sabiduría sabrá que mi elección fue la correcta".[60] Para Antígona, uno debe obedecer la ley más alta. Al insistir en el campo actual de la ley humana, Creonte ha quitado involuntariamente la presuposición de su existencia, la ley divina. Hegel dice: "La *certeza* del pueblo, segura de sí misma y que asegura tiene la *verdad* de su juramento, que vincula a todos en uno solamente en la sustancia carente de conciencia y muda de todos, en las aguas del olvido".[61] Antígona es inquebrantable al traer estas aguas a la conciencia.

59 *PhS*, § 473; *PhG*, 257; *FdelE*, 28.
60 *Antígona*, 902-904.
61 *PhS*, § 474; *PhG*, 258; *FdelE*, 280.

La colisión desafortunada entre lo divino y lo humano, entre lo justo y el derecho, lleva a una destrucción de ambas partes.[62] La confrontación produce un sufrimiento o culpa en la conciencia individual, lo cual finalmente desemboca en la destrucción de ambas. Las intenciones de estos agentes éticos, como sabemos, no son particulares, pues representan universales genuinos y legítimos, y aquí yace el aspecto de la tragedia: "Ninguna de las dos potencias tiene sobre la otra una ventaja que le permita ser un momento más esencial de la sustancia".[63] Ambas partes son esenciales y sin este reconocimiento, sin una mediación, la trágica destrucción de ambas es inevitable.

El resultado de *Antígona* confirma la destrucción mutua de cada ley y la respectiva destrucción y sufrimiento de las conciencias que representan estas leyes. Antígona, desafiando al Estado por realizar la ley divina implícita a través del acto de enterrar a Polinice, pierde su vida. Su desobediencia vicia su ciudadanía y su identificación con la ciudad, y así ella ha perdido una parte esencial de su ser, la comunidad. Su alienación de la comunidad termina en su alienación permanente de sí misma a través de la comunidad: ella se cuelga simbólicamente en las afueras de la ciudad, en un entorno natural. El coro le dice a Antígona: "Tu autosuficiencia te ha llevado a esto".[64] Su autosuficiencia fue su desobediencia a la comunidad: las acciones de Antígona conducen a su culpa, ya que su acción la convierte en una criminal, "pues, como conciencia ética simple se ha vuelto hacia una ley y renunciado a la otra, infringiendo ésta con sus actos".[65]

Creonte, por otro lado, en defensa de las leyes objetivas públicas de la *polis*, también se pierde a sí mismo porque él irónicamente pierde a su familia, que él descuidó y por la que Antígona luchó para preservar. El hijo de Creonte, Hemón, cae sobre su espada por la angustia del suicidio de Antígona y la esposa de Creonte, a su vez, se mata en duelo por el suicidio de Hemón. Al perder a su familia, Creonte pierde ese dominio esencial ético que constituye un aspecto de plena conciencia ética. Él también ahora es alienado por la ausencia de su familia y debe sufrir la culpa: "Esta es mi culpa, toda mía. Yo te he matado [Hemón], lo digo claramente. / Sirvientes, aléjenme de aquí, lejos de la vista de los hombres / Yo que ahora no soy más que nada".[66] Creonte se pierde a sí mismo al hacer su deber porque esto requería el

62 Véase *Hist. of Phil* I, 446-447; *VGP* II, 120.
63 *PhS*, § 472; *PhG*, 256; *FdelE*, 278.
64 *Antígona*, 877.
65 *PhS*, § 468; *PhG*, 253; *FdelE*, 276.
66 *Antígona*, 1319-1321.

sacrificio de su familia. Tanto para Antígona como para Creonte, su culpa y su sufrimiento son universales. Antígona sufrió por su violación de la ley comunitaria universal así como por ser un miembro de la familia Labdakos, la familia con el destino trágico de Edipo. Como el coro le dice a Antígona: "Tal vez estás pagando el dolor de tu padre".[67] De la misma manera, Creonte sufre por mantener el universal comunitario, por hacer lo correcto.

A través de este ciclo, la comunidad sucumbe a la individualidad, y la armonía es interrumpida. Hegel afirma: "Por tanto, este declinar de la sustancia ética y su transición a otra figura se hallan determinados por el hecho de que la conciencia ética se orienta hacia la ley de un modo esencialmente *inmediato*".[68] En otras palabras, fue ley divina, lo femenino, lo inmediato, lo particular, lo que a través de su acto comenzó el conflicto con la comunidad, el universal. Esta inmediatez, la familia, se mostró como contradictoria debido a su conflicto con la mediación autoconsciente, la comunidad, con la cual estaba esencialmente ligada. Ahora que la armonía de la comunidad está disuelta y la inmediatez ha sido superada, una nueva forma aparece: individuos mediados. La comunidad ahora "se ha desperdiciado en una serie de puntos",[69] cada uno en posesión de sus propios derechos y obligaciones; éste es el estado de la ley romana.

Observaciones finales

El fracaso de la comunidad ética griega sugiere implícitamente lo que podría ser una comunidad ética exitosa, una en la que ambos órdenes de la vida ética no se opusieran, sino que reconocieran la dependencia que no pueden eliminar una con respecto a la otra, de tal manera que se logre una integración pacífica de las dos. La comunidad ética exitosa es aquella en la cual hay una unidad armoniosa entre el orden divino y el humano. Cada orden no aparece como un elemento opuesto al otro, sino como una encarnación del otro. En terminología hegeliana, el sujeto es objeto; la comunidad es una manifestación de los que participan en ella. La verdadera sustancia ética es una donde las leyes de la comunidad son tanto leyes humanas como divinas, humanas en cuanto que son producto de los seres humanos y divinas en cuanto que no son leyes de seres humanos particulares finitos, sino de todos los seres humanos

67 *Antígona*, 855.
68 *PhS*, § 476; *PhG*, 260; *FdelE*, 282.
69 *PhS*, § 476; *PhG*, 260; *FdelE*, 283.

y, por lo tanto, son objetivas y universales. Ahora esta absorción irreflexiva en la comunidad ha pasado por un desarrollo histórico en el cual el espíritu se convierte en una nueva forma social: el Imperio romano.

Para Hegel, se requiere la superación del momento de la inmediatez para el desarrollo de la libertad en la historia. Como dice en sus lecciones: "La historia del mundo no es otra que el progreso de la conciencia de la libertad".[70] Él concibe la libertad como autonomía, es decir, la capacidad del individuo de darse a sí mismo una ley y actuar con base en sus propias decisiones, libres de cualquier autoridad adventicia. En "La acción ética", los individuos no son autónomos en este sentido. Dado que ellos se identifican inmediatamente con las leyes éticas dadas, no tienen momento de reflexión, lo cual es un requisito para una decisión autónoma genuina. Una decisión autónoma es aquella que resulta de una reflexión y evaluación críticas de los pros y los contras de una situación en particular. En contraste, aquí en "La acción ética", Antígona y Creonte simplemente aceptan sin reflexionar o mediar las respectivas leyes éticas. Entonces, la superación de esta Noción, de una relación inmediata a la vida ética, es un paso necesario en el camino del desarrollo histórico de una concepción genuina de la libertad como autonomía. Para Hegel, no es un hecho contingente desafortunado el que los humanos deban dejar el armonioso Jardín del Edén en el cual están como en casa en el mundo;[71] en lugar de eso, es conceptualmente necesario que este momento de inmediatez sea superado.

II. El estado de derecho: el mundo romano (§§ 477-483)

Tras el análisis sobre cómo el conflicto entre la ley divina y la ley humana conducían a la destrucción de la *polis* griega, Hegel, siguiendo con la secuencia histórica, examina al mundo romano. La sección titulada "Estado de derecho" es el retrato de la Noción representada por el espíritu romano. Esta secuencia continúa la exposición de Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, donde el mundo romano es expuesto con un mayor detalle, a comparación de la *Fenomenología*. De hecho, el análisis de Hegel de la civilización romana en la *Fenomenología* se limita tan sólo al Imperio romano,

70 *Phil of Hist.*, 19; *VGP*, 46. Véase también Reinhart Klemens Maurer, "Teleologische Aspekte der Hegelschen Philosophie", en *Hegel und das Ende der Geschichte* (Freiburgo: Karl Alber, 1980), 19: "La historia del mundo es el desarrollo necesario, proveniente sólo del concepto mental de libertad, de los momentos de la razón y por tanto de la autoconciencia y de la libertad de la mente".

71 Véase *EL*, § 24, Añadido; *Werke* 8, 68-69

lo cual constituye un tercio de la historia romana, según el mismo esquema de Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.*

En esta sección, en cuanto es la tercera sección de la presente secuencia, corresponde explícitamente a las terceras secciones de la "Conciencia" y de la "Razón observante", según los paralelismos categoriales que hemos seguido hasta ahora. A pesar de que he sido incapaz de representar dicha relación adecuadamente en mis diagramas, debería estar claro que, como hemos mencionado antes, respecto al aspecto categorial de las respectivas Nociones, los capítulos de la "Conciencia", "Autoconciencia" y sus correspondientes secciones individuales se corresponden mutuamente. La tercera sección de cada una de estas exposiciones en la "Autoconciencia" (y no sólo en la sección de la "Conciencia") corresponden al "Estado de derecho". De hecho, a lo largo de esta sección, Hegel refiere constantemente al movimiento dialéctico de "El estoicismo, el escepticismo, y la conciencia desventurada", que, por supuesto, constituían la tercera Noción de la "Autoconciencia".[72] Hegel explícitamente dice que en momentos anteriores sólo aparecía el movimiento abstracto de la conciencia, mientras que ahora se cuenta con realidades históricas: "Lo que para el estoicismo sólo era el *en sí* en la *abstracción*, es ahora *mundo real*. El estoicismo no es otra cosa que la conciencia que reduce a su forma abstracta el principio del estado de derecho".[73] Hegel indica posteriormente los movimientos paralelos entre las formas del Escepticismo[74] y la conciencia desventurada:[75] "Ahora bien, así como la independencia *abstracta* del estoicismo presentaba su realización, ésta repetirá el movimiento de aquélla".[76] Como hemos visto, la tercera noción en cada uno de los movimientos dialécticos siempre involucra objetos del pensamiento, tales como la fuerza, en contraste con los objetos sensibles de la percepción. De la misma manera, aquí la Noción, a saber, la personalidad abstracta del individuo, no es algo empírico, más bien se trata de un constructo legal basado en conceptos abstractos del pensamiento. Esta Noción contrasta con la concepción de la acción ética revisada en la sección anterior donde, como vimos, la acción ética es algo

72 *PhS*, §§ 479-480, 483; *PhG*, 261-264; *FdelE*, 283-285. Véase también *Phil of Hist.*, 318; *VGP*, 408. Para la conexión entre la "conciencia desventurada" y el "estado de derecho", ver John Burbidge, "Unhappy Consciousness in Hegel –an Analysis of Medieval Catholicism?", *Mosaic* 11 (1978):72.

73 *PhS*, § 479; *PhG*, 261; *FdelE*, 284.

74 *PhS*, § 480; *PhG*, 261-262; *FdelE*, 284-285.

75 *PhS*, § 483; *PhG*, 263-264; *FdelE*, 286.

76 *PhS*, § 480; *PhG*, 261; *FdelE*, 284.

empírico que se corresponde con la esfera empírica de "La certeza sensible" y de la "Percepción". A diferencia de los griegos, sostiene Hegel, los romanos dieron mayor prioridad al ámbito del pensamiento que a la esfera de la sensibilidad: "El romano siempre lidiaba con algo *secreto;* todo en lo que creía y buscaba era algo oculto; mientras que en la religión griega todo estaba abierto y claro, presente a los sentidos y la contemplación [...] entre los romanos todo se manifestaba como algo misterioso y doble".[77] Los romanos comprendían el mundo con el entendimiento y no con los sentidos, y esto provocó una división entre la apariencia y realidad o a una duplicación del objeto, lo visible y lo invisible, justo como la fuerza propia y la fuerza exteriorizada. Una vez clarificado este paralelismo categorial, necesitamos examinar ahora más de cerca la naturaleza de la Noción presentada aquí en el "Estado de derecho".

La Noción: la personalidad abstracta (§§ 477-481)

El Imperio romano es radicalmente distinto de la *polis* griega, concebido como forma de la sociedad. El Imperio era una institución multinacional enorme, que reunía una gran cantidad de pueblos, idiomas y costumbres distintos. Era un mundo cosmopolita que constrastaba abiertamente con los homogéneos estados griegos. Históricamente, la diferencia puede explicarse centrándose en las diferentes estrategias de conquistar al enemigo que tenían, respectivamente, Grecia y Roma. Para los griegos, los estados conquistados siempre mantenían un estatus de subordinación y no se hacía gran cosa por integrarlos al orden político y social de los estados hegemónicos, como Atenas o Esparta. Por el contrario, los romanos eran menos xenófobos y desde los primeros años buscaron integrar a los enemigos derrotados a su propio estado. Al extender la ciudadanía romana a los estados conquistados, Roma vio cómo estos estados perdían gradualmente su propia identidad y se convertían en parte del Imperio. El resultado de este proceso a través de los siglos fue un gran y heterogéneo imperio constituido por diferentes pueblos, lenguajes y costumbres. Para utilizar el lenguaje de Hegel, el Imperio no contaba con una sustancia ética unitaria, como era el caso de las *polis* griegas. En sus lecciones, lo dice de la siguiente manera: "No existe, por tanto, una unidad nacional sustancial –no existía esa necesidad bella y moral de la vida unificada de la *polis*".[78] No había costumbres o estándares aceptados de manera inmediata o universal

77 *Phil of Hist.*, 290; *VGP*, 375.
78 *Phil of Hist.*, 295; *VGP*, 381.

y, por tanto, no había una base común para la sustancia ética. En su lugar, había simplemente una pluralidad de individuos en un vasto imperio. Al no haber una sustancia ética común, el énfasis se concentraba en el individuo, quien era concebido como una entidad monádica autosuficiente entre los demás. Frente a la ausencia de costumbres universalmente reconocidas, los individuos se encontraban separados entre sí de una manera por completo desconocida en las *polis* griegas. Hegel utiliza aquí la metáfora de átomos individuales para describir a los individuos aislados y enajenados en un imperio en expansión, que contrastaba abiertamente con la absorción en la vida ética de la totalidad social de las *polis* griegas.[79]

La concepción griega del individuo como un miembro concreto de la familia o como un representante del estado es reemplazada aquí por una nueva concepción abstracta y legal del ciudadano como un individuo que posee un "estado legal", esto es, los deseados derechos de la ciudadanía romana: "La unidad universal a la que retorna la unidad viva inmediata de la individualidad y de la sustancia es la comunidad sin espíritu que ha cesado de ser la sustancia [...] de los individuos y en la que éstos valen ahora, con arreglo a su ser para sí singular, como esencias autónomas y sustancias".[80] El estado de derecho es la concepción de un individuo en una "comunidad sin espíritu", pues no existe ninguna base ética comun sobre la cual fundar una noción concreta del individuo. Los romanos no estaban inmersos en la vida de la familia o en el estado tal como los griegos lo estaban. El resultado de esto es un estatus abstracto al que Hegel se refiere simplemente como "personalidad": "Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una *igualdad* en la que todos valen como *cada uno*, como *personas*".[81] La principal característica de la personalidad es la abstracción: "La 'persona', supone el reconocimiento de la dignidad independientemente de la unidad social, no con base en la vida que él posee, en su completa individualidad, sino como *individuo* abstracto".[82] Todos los ciudadanos eran reconocidos como individuos aislados por las instituciones de la ley romana.

De la misma manera que se pensaba en la "Fuerza y entendimiento" en una fuerza elusiva e invisible que se encontraba detrás de una apariencia particular como fundamento, aquí también la verdadera esencia de cada in-

79 *PhS*, § 476; *PhG*, 260; *FdelE*, 282-283.
80 *PhS*, § 477; *PhG*, 260; *FdelE*, 283.
81 *PhS*, § 477; *PhG*, 260; *FdelE*, 283.
82 *Phil of Hist.*, 317; *VGP*, 407-408.

dividuo concreto es pensada como una personalidad no sensible y abstracta. Un individuo es precisa y esencialmente lo que es a los ojos de la ley romana, esto es, una persona que está comprometida con una serie de deberes, tales como pagar impuestos o participar en el servicio militar, y que, a su vez, goza de ciertos derechos tales como el derecho a la propiedad o a postularse para alguna oficina pública.[83] De esta manera, aquello que contaba como una persona era esencialmente una Noción abstracta, a la que Hegel se refiere algunas veces como una "unidad vacía":[84] "Pues lo que vale como la esencia absoluta es la autoconciencia como el puro *uno vacío* de la persona".[85] Esta concepción abstracta del individuo carece de todo contenido, pues puede aplicarse a cualquier individuo.

Así como el *sujeto* individual es concebido como una personalidad abstracta, así también el *objeto* o las cosas en general son concebidas como "propiedad", esto es, ellos también son concebidos en términos de un estado de derecho abstracto. Hegel explica esto de la siguiente manera: "El derecho privado radica en que la unidad social como tal disfrute de la consideración del estado, en la realidad que se da a sí mismo, esto es, en la propiedad".[86] También en sus lecciones, Hegel dice explícitamente: "La personalidad constituye el concepto fundamental del derecho legal; que aparece principalmente con la categoría de propiedad".[87] En el Imperio romano, el individuo encuentra su valor sólo a través del derecho de propiedad legal y abstracto. Un ciudadano romano expresa su personalidad de manera concreta en sus posesiones privadas. Hegel dice que la conciencia "encuentra ante sí un múltiple subsistir, la posesión, y le imprime la misma universalidad abstracta que aquél y que da a la posesión el nombre de propiedad".[88] Las posesiones individuales adquieren el estatus de "propiedad"; son reconocidas universalmente como pertenecientes a individuos particulares.[89] De esta manera, no es casual que en la *Filosofía del derecho*, Hegel explique la propiedad, junto con el contrato, bajo los términos de "Derecho Abstracto".

83 *PR*, § 36; *RP*, 90-91: "Esencialmente, la personalidad implica la capacidad de tener derechos, y constituye el concepto y la base (abstracta) del derecho abstracto, y por tanto, del derecho formal".

84 *Phil of Hist.*, 281; *VGP*, 273, 365.

85 *PhS*, § 480; *PhG*, 262; *FdelE*, 284.

86 *Phil of Hist.*, 317; *VGP*, 407.

87 *Phil of Hist.*, 279; *VGP*, 362.

88 *PhS*, § 480; *PhG*, 262; *FdelE*, 284.

89 *PhS*, § 480; *PhG*, 262; *FdelE*, 283-284: "La propiedad consiste en que lo real es lo *mío* en el sentido de la categoría, como una validez *reconocida* y *real*".

El emperador romano se oponía a la pluralidad atomista de los ciudadanos romanos, pues estaba por encima de la ley romana y de la personalidad abstracta. En su elevado estatus único, el emperador se encuentra separado de los ciudadanos, quienes deben verlo desde la distancia: "Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a *todos*; estos todos constituyen la válida universalidad de la persona, pues el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad".[90] El emperador es quien debe garantizar la validez de la ley romana y el estado de derecho de los ciudadanos mediante su capacidad de prescindir de toda la legalidad cuando su voluntad arbitraria así lo desee. Él representa la "subjetividad aislada" que conduce a un "capricho absolutamente irrestricto".[91] La persona del emperador encarna el principio de la individualidad sin límites que, en última instancia, conduce a la destrucción del mundo romano.

La experiencia de la conciencia (§§ 482-483)

La disipación y los actos destructivos e irracionales del emperador provocan miedo y alienación entre los ciudadanos. Precisamente como resultado de las acciones irrestrictas del emperador, los ciudadanos se disocian del Estado y se ven a sí mismos como algo esencialmente distinto del derecho abstracto que el emperador les garantiza:

> Pues su potencia no es la *unidad* del espíritu en que las personas reconocían su propia autoconciencia, sino que éstas son más bien como personas para sí y eliminan de la absoluta rigidez de su puntualidad la continuidad con otros; por tanto, se hallan en una relación solamente negativa tanto entre sí como respecto a aquel que es su relación o su continuidad.[92]

Los ciudadanos se consideran a sí mismos esencialmente como contenido, esto es, como lo que son en concreto, individuos separados, y rechazan cualquier noción de sí mismos que se relacione con la concepción legal abstracta, pues es esta concepción formal la que está garantizada por el emperador.

En un denso pasaje, Hegel describe la clave para la contradicción conceptual del "Estado de derecho": "La cual consiste en que esta *validez universal*

90 *PhS*, § 481; *PhG*, 263; *FdelE*, 285.
91 *Phil of Hist.*, 315; *VGP*, 405-406.
92 *PhS*, § 482; *PhG*, 263; *FdelE*, 286.

de la autoconciencia es la realidad para ella extraña. Esta *validez* es la realidad universal del sí mismo, pero es también, de un modo inmediato, la inversión; es la pérdida de su esencia".[93] La contradicción consiste en el hecho de que, a pesar de que es el emperador el que sostiene la ley romana y garantiza los derechos y el estado de derecho de los ciudadanos individuales, el emperador está por encima de dicha ley y puede, por tanto, pisotearla cuando lo desee. Entonces, al reconocer la autoridad y legitimidad del emperador, como garante de la ley romana, el ciudadano reconoce simultáneamente el derecho del emperador a desafiar dicha ley y esto concluye en la negación de su propia existencia en cuanto que individuo con un estado de derecho, precisamente porque uno reconoce que este estatus puede ser violado en cualquier momento. Hegel describe esto en sus lecciones, cuando se refiere abstractamente al emperador como "el uno":

> De esta manera, los individuos son también átomos; pero al mismo tiempo están sujetos a la severa dominación de lo *uno*, que en tanto *monas monadum* es el poder sobre las personas privadas (...) El derecho privado es, por tanto, *ipso facto*, una nulidad, una omisión de la personalidad; y la supuesta condición de derecho resulta ser su absoluta destitución. Esta contradicción es la miseria del mundo romano.[94]

El ciudadano es alienado no sólo del estado y de su representante, el emperador, sino también de su propia existencia como individuo que alguna vez se pensó fundada en el estado de derecho del ciudadano. Es aquí donde comienza la siguiente sección, "El espíritu extrañado de sí mismo".

Para Hegel, es la arbitraria voluntad del individuo lo que lleva a la ruina al mundo romano.[95] Primero, en la lucha de órdenes, el autointerés individual conduce a los patricios a excluir a sus compatriotas de cualquier forma de participación política genuina. Luego, tras la Segunda Guerra Púnica, Roma fue víctima constantemente de conflictos civiles, comenzando por las reformas de Gracchi hasta las series de guerras civiles que, en última instancia, condujeron al establecimiento del principado. Finalmente, la individualidad arbitraria adopta su más elevada forma en el Emperador Romano, quien poseía una voluntad irracional y destructiva sin límites. En sus lecciones, Hegel afirma "la conexión entre el dominante y el dominado no está mediada

93 *PhS*, § 483; *PhG*, 263-264; *FdelE*, 286.
94 *Phil of Hist.*, 320; *VGP*, 411.
95 Véase *Phil of Hist.*, 307; *VGP*, 396.

por la apelación a lo divino o por el derecho constitucional, o por cualquier principio general, pues más bien es directo e individual, el Emperador es el señor de cada sujeto del Imperio".[96] El error de Roma fue que, en ausencia de una noción más abarcante, su concepción de derecho estaba limitada a la voluntad de un individuo, a saber, del emperador. Así, aun cuando existieran de vez en cuando emperadores benevolentes, que realizara servicios benéficos para los individuos y el Estado, esto tan sólo era cuestión de suerte que no alteraba en nada el principio subyaciente:

> Así eran los emperadores de noble carácter y de noble naturaleza, y quienes se distinguían especialmente por su cultura mental y moral. Titus, Trajan, los Antoninos, son conocidos como tales personajes, rigurosamente estrictos en su autogobierno; y a pesar de todo no produjeron un cambio en el estado. Nunca se dio en su época la propuesta de dar al Imperio Romano una organización de relaciones sociales libres; tan sólo eran algo pasajero, que pasa sin dejar rastro, y que deja el estado de cosas tal como estaba.[97]

De esta manera, la contradicción fundamental del mundo romano permanecía, aun a pesar del surgimiento fortuito de emperadores honrados.

Observaciones Finales.

Con el colapso del Imperio romano, el espíritu alcanza el nivel de "Autoconciencia" en su alienación consigo mismo. La verdad ya no es algo dado de manera inmediata en el mundo, como era el caso con la ley ética en los griegos, o mediadamente, como era el caso del estatus legal en los romanos. Por el contrario, la verdad no podía encontrarse en el mundo o en el ámbito del objeto. Más bien, radicaba en el lado del suejto, tal como el emperador romano evidenciaba con sus actos arbitrarios. De esta manera, la transición del decadente mundo romano al mundo medieval corresponde a la transición entre la "Conciencia" y la "Autoconciencia", en un nivel puramente conceptual. Ahora entramos al ámbito del *para sí*, donde la conciencia histórica tiene conciencia de sí misma en su extrañamiento, y mantiene a la verdad en su propia voluntad y pronunciamientos, sin importar su arbitrariedad y al margen del orden cultural establecido.

96 *Phil of Hist.*, 320; *VGP*, 411.
97 *Phil of Hist.*, 316; *VGP*, 406.

B.
La repetición de la "Autoconciencia": el espíritu extrañado de sí mismo; la cultura. (§§ 484-537)

Introducción general (§§ 484-486)

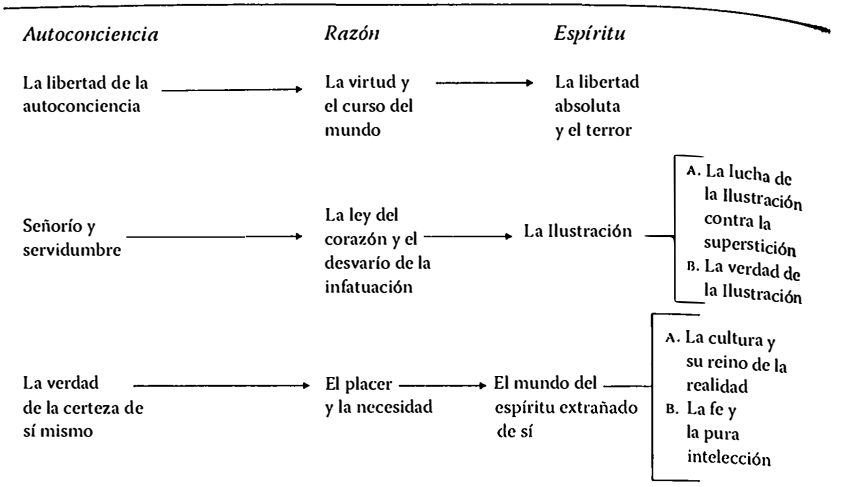
Con el paso hacia "El espíritu extrañado de sí mismo", avanzamos tanto categóricamente en el movimiento conceptual como históricamente en el movimiento dialéctico del Espíritu. Respecto al paralelismo categorial que hemos desarrollado, la sección de "El espíritu extrañado de sí mismo" corresponde al capítulo de la "Autoconciencia" y a la segunda sección del capítulo de la "Razón". Aquí, la autoconciencia aleja su énfasis del objeto como criterio de verdad y dirige su atención hacia sí misma como sujeto autoconsciente. Su equivalente en el nivel histórico puede verse contrastando este tema con el que acabamos de revisar. Para Hegel, el mundo griego representaba un lugar armonioso, donde el individuo estaba inmediatamente en casa con las costumbres, valores y tradiciones de su *polis.* El criterio de verdad estaba dado en el mundo de manera incuestionable por esas costumbres o tradiciones. Más allá de esas leyes y costumbres, el individuo no era nada, tan sólo un objeto de la naturaleza. Antígona afirma que las leyes son "no de hoy ni de ayer, sino de siempre".[98] Estas leyes eran concebidas como entidades fijas en el universo, que no podían ser alteradas por ningún ser humano individual. En el mundo romano, esta ley adquirió un carácter abstracto en la forma del reconocimiento legal. Aquí también el criterio de verdad se encontraba en el mundo de los objetos. Cada ciudadano romano gozaba de un estado de derecho y era considerado como una persona abstracta con el derecho a tener propiedad. Esto era considerado como un hecho del mundo, y ningún ciudadano particular podía cambiarlo. Pero el emperador tenía la capacidad de cambiarlo con un acto arbitrario de su voluntad, y ésta es la clave para entender el movimiento del criterio de verdad de la esfera objetiva a la subjetiva. El estado de derecho romano era asumido como un hecho fijo del mundo —no menos fijo que las leyes naturales—, pero el hecho de que el emperador pudiera violarlo a voluntad prueba que, en realidad, no está fijo, sino, por el contrario, que depende del capricho de un individuo particular.

98 *PhS*, § 437; *PhG*, 236; *FdelE*, 254. Véase *PR*, § 144, Añadido y 166, Observación; *RP*, 227, 246.

De esta manera, el criterio de verdad no es una ley estática en el mundo, en su lugar, es un capricho de un individuo particular. Ahora, como resultado del movimiento dialéctico del "Estado de derecho", el criterio de verdad yace en el lado del sujeto. Mientras que el momento del "en sí" era representado en el "espíritu verdadero", la presente sección "El espíritu extrañado de sí mismo", representa el momento del "para sí" del capítulo de "El espíritu".

La sección intermedia de "El Espíritu" está dividida en tres distintas subsecciones: "El mundo del espíritu extrañado de sí", "La Ilustración" y "La libertad absoluta y el terror". Esto concuerda en principio con la organización esquemática que hemos venido trazando, dado que podríamos esperar que estas tres secciones correspondan con aquellas tres señaladas en nuestra discusión sobre el capítulo de la "Autoconciencia", en lo que respecta a nuestros tres grupos de categorías. Sin embargo, aquí hay dos pequeñas anomalías que deben ser notadas. La primera, las subsecciones individuales están numeradas con números romanos y no con letras latinas, distinguiéndose así del formato de las tres subsecciones de "El espíritu verdadero" y de "El espíritu cierto de sí mismo", la primera y tercera sección, respectivamente, de "El espíritu". Dados los cambios en la concepción de la tabla de contenidos, esta pequeña variación difícilmente puede ser vista como problemática. En efecto, debemos recordar que las subsecciones del capítulo de la "Conciencia" también están ordenados con números romanos, mientras que la "Autoconciencia" está organizada tanto con números romanos como con letras latinas. En pocas palabras, es mejor seguir el movimiento conceptual, tal como lo hemos venido haciendo, y permitir que sea el movimiento el que dicte las correspondencias sin preocuparnos demasiado por el cambio entre números romanos y letras latinas. La segunda asimetría se encuentra en el hecho de que la primera y segunda subsecciones aquí, "El mundo del espíritu extrañado de sí" y "La Ilustración", contienen a su vez dos subsecciones, cuyo estatus es poco claro ¿Son éstas dos movimientos dialécticos independientes? ¿En qué relación se encuentran una respecto a la otra? Argumentaré que "El espíritu extrañado de sí", junto con sus dos subsecciones, corresponden a "La verdad de la certeza de sí mismo", mientras que "La Ilustración", con sus dos correspondientes subsecciones, corresponde a la sección del "Señorío y servidumbre". Podemos representar esto esquemáticamente en la figura 7.2. Las subsecciones dentro de ambas secciones representan de esta manera dos versiones distintas del mismo movimiento categorial. De igual manera, esto no resulta particularmente problemático, dado que ya hemos visto variaciones de Nociones individuales, tratadas y superadas en secciones individuales. La

FIGURA 7.2



única diferencia aquí es que Hegel ha dividido su explicación en dos secciones distintas, tal vez por cuestiones de claridad, dado que las secciones en juego aquí son más extensas y difíciles como para ser abarcadas en una visión más general.

En lo concerniente al curso de la historia del mundo que hemos venido rastreando, las referencias en esta sección intermedia no siempre son claras. A pesar de que la segunda y tercera sección, "La Ilustración" y "La Libertad absoluta y el terror", refieren claramente a acontecimientos claves como la Ilustración europea en el siglo XVII y la Revolución francesa de 1789 hasta el Reino del Terror, el tema de la primera sección, "El mundo del espíritu extrañado de sí", está lejos de ser igual de claro.

Más aún, hay un gran intervalo histórico entre la caída del mundo romano, donde nos habíamos quedado, y el principio de la Ilustración, que es donde comienza la siguiente sección. La mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que aquí la primera subsección refiere al mundo de la cultura del *ancien régime* de Luis XIV.[99] En apoyo a esta suposición, está el uso de material, por parte de Hegel, del *Sobrino de Rameau* de Diderot, que satiriza dicha cultura. En cierto sentido, esto parece plausible, pero pareciera

99 Véase Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 554; Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, 118.

implicar que Hegel ha excluído por completo todo el mundo medieval de su explicación de la historia del mundo. Esto supondría un serio descuido de varios siglos; más aún, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, no hay tal descuido, pues encontramos ahí una discusión detallada enfocada en la Europa medieval e incluso en el mundo árabe. Es por eso que deseo sostener que, a pesar de que su discusión aquí esté enfocada en captar el mundo de la cultura de los reyes franceses que precedieron inmediatamente a la Revolución francesa, también está dirigida como una explicación del mundo de la cultura medieval y de la temprana modernidad europea que le precedió.[100] De esta manera, propongo expandir la interpretación actual para incluir los periodos anteriores de la historia europea que siguieron a la caída del Imperio romano. La evidencia para tal afirmación puede ser encontrada en la discusión de Hegel sobre la Reforma en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, donde indica la continuidad entre ciertos aspectos del mundo medieval y la temprana modernidad europea. Allí establece que, a pesar de que se presentaron cambios en ciertas esferas: "El conjunto de obligaciones privadas y derechos que hayan sido heredados de la Edad Media siguen siendo válidos".[101] Así, este largo periodo de tiempo puede ser tratado a partir de la explicación de una sola Noción, debido a su continuidad. A pesar de que sin duda hubo muchos cambios históricos importantes durante este largo y heterogéneo periodo, para Hegel, éstos no fueron relevantes para la Noción general en cuestión. El pasaje recién citado proviene de la sección de sus lecciones, que inmediatamente precede a su explicación de la Ilustración, que también es un tema de la siguiente sección de la *Fenomenología.* Tal como indicaré en el desarrollo de esta discusión, esta afirmación se apoya también en pasajes paralelos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, donde Hegel presenta su exposición sobre el contenido del mundo medieval.

100 Esta perspectiva es compartida por Lauener. Véase Henri Lauener, "Die Sprache der Zerrissenheit als Dasein des sich entfremdeten Geistes bei Hegel", *Studia philosophica* 24 (1964): 168.

101 *Phil of Hist.*, 427; *VGP*, 536.

I. El mundo del espíritu extrañado de sí (§§ 487-537)

La cultura y su reino de la realidad: el mundo medieval y la modernidad temprana I. (§§ 488-526)

Como he indicado, tanto la presente subsección como la siguiente corresponden a "La verdad de la certeza de sí mismo" en el capítulo de la "Autoconciencia". Lo anterior puede ser confirmado por varios pasajes. Tal como el "yo" era la categoría fundamental de "La verdad de la certeza de sí mismo", donde el individuo trataba de determinarse a sí mismo como individuo a la vez que, sin embargo, negaba la existencia de otros; de la misma manera, en la presente sección, el puro "yo" juega un papel central en relación con el lenguaje, que es el medio en el cual el individuo se establece como un individuo en este nivel. Hegel escribe: "Pues el lenguaje es el *ser allí* del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la *singularidad que es para sí* de la autoconciencia como tal, de tal modo que es *para otros*. El yo, como este *puro* yo, no es *allí* más que por medio del lenguaje".[102] Esto equivale, en el nivel de "El espíritu", a lo que en el capítulo de la "Autoconciencia" se presenta como "una *autoconciencia para una autoconciencia*".[103] Más aún, cuando se refiere a esta Noción en "El espíritu", Hegel utiliza el término "la certeza de sí" explícitamente.[104] De esta manera, el paralelismo categorial aquí no resulta problemático.

Como hemos visto, esta subsección representa cómo aborda Hegel el periodo histórico comprendido entre la Edad Media hasta la Reforma. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, discute el conflicto entre los nobles con el poder del estado, que constituye parte importante del contenido en esta sección de la *Fenomenología*. Hegel en sus lecciones menciona eventos, como la firma de la Carta Magna, asumiéndolos como acontecimientos característicos de los intentos de los nobles por dominar el poder real para su propio beneficio.[105] Por otra parte, con la invención de los ejércitos permanentes y el viejo sistema de dependencia feudal, los monarcas de Europa intentaron consolidar el poder del Estado en perjuicio de los nobles. Éstos son los antecedentes históricos de la presente sección, que

102 *PhS*, § 508; *PhG*, 276; *FdelE*, 300.
103 *PhS*, § 177; *PhG*, 108; *FdelE*, 112.
104 *PhS*, § 517; *PhG*, 280; *FdelE*, 304.
105 *Phil of Hist.*, 429-30; *VGP*, 539.

debemos tener siempre en mente dado que, en el desarrollo de este análisis, Hegel ofrece muy pocas referencias históricas directas con las cuales uno podría orientarse.

La Noción: El juicio sobre lo bueno y lo malo (§§ 488-492)

Necesitamos examinar ahora la exposición de Hegel sobre el mundo de cultura medieval. La palabra "cultura" que aparece en el título de esta sección corresponde al término alemán *Bildung* y en este contexto busca indicar cualquier número de hábitos y costumbres artificiales requeridas para la participación en la vida de la corte o en la alta sociedad. La cultura se convierte así en un parámetro por el cual serán juzgados los individuos en este nuevo orden social: "Por tanto, aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad —escribe Hegel— es la *cultura.* La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* del ser *natural* [...] en cuanto tiene cultura, tiene realidad y potencia".[106] Para que el individuo pudiera adquirir cualquier valor social, debía estar relacionado con el mundo de la cultura y esto presupone que estuviera ampliamente versado en diversas ceremonias y modales de la corte; en pocas palabras, debía ser culto. Así, su ser o realidad en estos círculos dependía de su maestría en estos elementos de la cultura.

El hecho de que el individuo deba aprender con paciencia y diligencia estas costumbres y aspectos de la cultura da testimonio del hecho de que él no tiene acceso a ellas de manera natural en su persona y es en esta medida que resulta ajeno a ellas. El mundo de la cultura viene a ser la negación del mundo natural, dado que su objetivo es superar el propio ser natural y elevarse hacia el reino de la cultura. Es así como nos encontramos en el reino del espíritu "extrañado de sí mismo", que se ve a sí mismo separado y esencialmente apartado del mundo, entendiéndolo aquí como el mundo de la cultura: "Éste [mundo], aunque haya devenido por medio de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extrañado y tiene para ella la forma de una realidad fija".[107] A diferencia de Antígona, quien se encuentra inmediatamente en casa en el mundo de la *polis* y de las leyes no escritas de los dioses, la autoconciencia aquí es ajena a este mundo. Para llegar a ser algo, el individuo debe esforzarse por ser culto, pero este intento le permite

106 *PhS*, § 489; *PhG*, 267; *FdelE*, 290.
107 *PhS*, § 490; *PhG*, 268; *FdelE*, 291.

aprender algo esencialmente extraño a su naturaleza individual, y esto lo conduce no sólo a estar alienado del orden social, sino también a extrañarse de sí mismo.

De la misma manera en que la sección previa comenzaba con la dicotomía entre la ley humana y la ley divina que dividía en dos al orden ético, en la presente sección, el mundo de la cultura está escindido en dos grandes principios: lo bueno y lo malo. Hegel indica este paralelismo de la siguiente manera: "Como vemos, estas esencias corresponden a la comunidad y a la familia del mundo ético, pero sin poseer el espíritu hogareño que éstas tienen".[108] Aquí, el bien y el mal dividen el mundo y la Noción en este nivel del espíritu llega a formar un juicio sobre ellos. El contraste entre la cultura y la naturalza que caracteriza al espíritu extrañado de sí mismo lleva a pensar en términos de dicotomías. Lo bueno y lo malo son los términos de la dicotomía fundamental del siguiente tipo: "El pensamiento fija esta diferencia del modo más universal mediante la absoluta contraposición de lo *bueno* y lo *malo*, que, repeliéndose mutuamente, nunca pueden llegar a ser de ningún modo, lo mismo".[109] De esta manera, la Noción en esta fase es un juicio dualista, que logra ordenar las cosas bajo las categorías fundamentales de lo bueno y lo malo.

Hegel indica que la experiencia de la conciencia de este concepto del juicio de lo bueno y lo malo operará en tres momentos distintos: "En la *primera* masa, la esencia espiritual *en sí universal, igual a sí misma*, –en la segunda, la esencia que *es para sí*, que ha devenido *desigual* en sí, que *se sacrifica y se entrega*, –y en la *tercera*, que en tanto que autoconciencia es sujeto y tiene inmediatamente en ella misma la fuerza del fuego"[110] A pesar de lo abstracto del lenguaje en esta cita, podemos reconocer las fases del en sí, del para sí, y del en y para sí, que son las características del movimiento dialéctico para Hegel.

Aquí, el inicio de la experiencia histórica de la conciencia está indicado por una referencia al "nosotros", es decir, la audiencia filosófica: "Debemos considerar estos miembros tanto como son primeramente dentro de la pura conciencia como pensamientos o siendo *en sí* cuanto como esencias *objetivas* del modo como son representadas en la conciencia real".[111] De esta manera, pasamos ahora a la experiencia de la conciencia.

108 *PhS*, § 492; *PhG*, 269; *FdelE*, 292.
109 *PhS*, § 491; *PhG*, 269; *FdelE*, 292.
110 *PhS*, § 492; *PhG*, 269; *FdelE*, 292.
111 *PhS*, § 493; *PhG*, 269; *FdelE*, 293.

La experiencia de la conciencia.

. El momento en sí: el poder del Estado (§§ 493-497)

Al principio, Hegel contrasta el momento de esta fase del espíritu con su fase correspondiente en la "Autoconciencia". En el plano del pensamiento puro, que es el nivel de "La verdad de la certeza de sí mismo", lo bueno es simplemente el sí mismo como independiente de la autoconciencia: "La esencia *igual a sí misma*, inmediata e inmutable, de todas las conciencias, es lo *bueno*, la potencia espiritual independiente del *en sí*".[112] Lo contrapuesto a la conciencia es, entonces, asignado al predicado "malo" y es considerado, como en "La verdad de la certeza de sí mismo", algo inesencial que ha de ser negado: "Es la esencia nula, lo *malo*".[113] Ésta era la Noción en el nivel abstractamente puro de la "Autoconciencia". Ahora debemos ver qué implica este concepto aquí en el nivel histórico, donde estos términos no son "*pensamientos* simples de lo bueno y lo malo", sino momentos históricos "*reales*".[114]

En el primer momento, lo bueno es asignado al ámbito de la corte y al poder del Estado en general, mientras se piensa lo malo como propio de la riqueza y sus males. Hegel expresa lo anterior, sin rodeos, de la siguiente manera: "Pero estos *pensamientos* simples de lo bueno y lo malo son, asimismo, pensamientos inmediatamente extrañados de sí; son *reales* y son en la conciencia real como momentos *objetivos*. Así, la primera esencia es el *poder del Estado*, la otra es la *riqueza*".[115] Los cortesanos encuentran su identidad en el poder del Estado y en el ámbito de la corte, que es lo bueno. Es donde "su singularidad sólo es, simplemente, conciencia de su *universalidad* [ésta] permanece como la base absoluta y la subsistencia de todos sus actos".[116] El cortesano tiene su verdadero ser en el Estado, al cual sirve con sus nobles hechos. El Estado es así el fin universal de las acciones del individuo, y en el primero, el cortesano se ve reflejado a sí mismo. Esto representa el momento del *en* sí, dado que el cortesano se define a sí mismo esencialmente en términos de lo universal que constituye aquí el criterio para toda verdad.

En contraste, la riqueza es pensada como corrupta y fuente de disipación. La riqueza es el resultado de la labor individual y, a pesar de que el individuo gane placer gracias a ello, la riqueza en sí misma es pensada como

112 *PhS*, § 493; *PhG*, 269-270; *FdelE*, 293.
113 *PhS*, § 493; *PhG*, 270; *FdelE*, 293.
114 *PhS*, § 494; *PhG*, 270; *FdelE*, 293.
115 *PhS*, § 494; *PhG*, 270; *FdelE*, 293.
116 *PhS*, § 494; *PhG*, 270; *FdelE*, 293.

carente de valor ético. En el trabajo y la acumulación de riqueza, el individuo no puede ver que está conectado con un todo social más abarcante y que de igual manera satisface los deseos de los otros a la vez que satisface los suyos. En su lugar, "cada singular supone indudablemente, en este momento, que obra de un modo *egoísta*; pues es éste el momento en que se da la conciencia de ser para sí y, por tanto, no lo toma como algo espiritual".[117] Es por ello que no hay ninguna virtud en la acumulación de riqueza. Es más bien signo de decadencia y de una búsqueda sin reservas de los propios intereses privados. La riqueza no tiene ningún elemento esencial o universal con el cual pudiera uno mismo identificarse. Es puramente individual, vacía y sin sentido.

La primera superación dialéctica aparece cuando el cortesano trabaja en sus concepciones sobre el bien y el mal. A pesar de que intenta verse a sí mismo en el mundo de la corte, en la que tiene su identidad y realidad, sin embargo, el cortesano no puede reconocer que ese mundo es artificial y del cual está, de hecho, alienado. La corte de la cultura contradice el *ser* natural del cortesano. Esto causa una inversión en el sistema de valor: "Según esto, la conciencia que *es en* y *para sí* encuentra, indudablemente, en el *poder del Estado* su *esencia simple* y su *subsistencia en general*, pero no su *individualidad* como tal; encuentra en él, indudablemente, su *ser en sí*, pero no su *ser para sí*".[118] Precisamente aquello que el cortesano es en cuanto individuo o "para sí" es pasado por alto y dejado a un lado en su relación con el poder del Estado, que sólo se compone de un elemento universal. De esta manera, el poder estatal no es pensado como la fuente de autorealización del cortesano, pues más bien es visto como fuente de opresión: "Ante este poder, el individuo se refleja, pues, en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo *malo*, pues en vez de ser lo igual es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad".[119] El mundo de la cultura no refleja la naturaleza del individuo, pues más bien es sólo un constructo artificial que le es impuesto. Por ello es que ahora el individuo lo rechaza y lo ve como malo, invirtiendo su juicio original.

De la misma manera, el estatus de la riqueza está sujeto ahora a un examen dialéctico y es consecuentemente revaluado. En contraste con el aspecto universal caracterizado por el poder del Estado, la riqueza es particular y se concentra en lo individual, y es precisamente en el aspecto individual que

117 *PhS*, § 494; *PhG*, 270; *FdelE*, 293.
118 *PhS*, § 497; *PhG*, 272; *FdelE*, 295.
119 *PhS*, § 497; *PhG*, 272; *FdelE*, 295.

tiene su aspecto positivo. Hegel escribe: "La *riqueza*, por el contrario, es lo *bueno;* tiende al goce universal, se entrega y procura a todos la conciencia de su sí mismo".[120] En la riqueza y en el placer que se deriva de ella, cada individuo es consciente de quien verdaderamente es. Lejos de ser una fuente de corrupción, la riqueza representa el verdadero aspecto de lo individual por medio del cual puede realizarse a sí mismo como individuo y ganar con ello placer y goce. Con esto último, las evaluaciones originales se invierten y pasamos con ello al segundo momento.

• El momento para sí: la riqueza (§§ 497-499)

En el segundo momento, la riqueza es considerada como lo bueno, mientras que el poder del Estado, como la universal opresión, es pensado como lo malo. Dado que la riqueza es particular en oposición con la universalidad del poder del Estado, su elevación al nivel de lo bueno en el concepto representa el momento del para-sí en el movimiento dialéctico. Ahora son estos dos nuevos juicios los que estarán sometidos al análisis dialéctico. En un primer momento, el aspecto negativo del estado debe ser revaluado: "Le expresa el *poder del Estado* su *esencia;* este poder es, de una parte, la ley estable y, de otra, el gobierno y el mandato que ordenan los movimientos singulares del obrar universal [...] El individuo encuentra, por tanto, expresados, organizados y actualizados así su fundamento y su esencia".[121] La conciencia reconoce así que el poder del Estado representa lo universal o un aspecto más elevado de lo individual, en la medida en que ordena al cuerpo social de tal manera que hace posible la vida pública. Es la institución que lleva a cabo un servicio público significativo, ya que sólo en el contexto del servicio al Estado es que tienen sentido las nobles acciones del cortesano. Así, el Estado no puede ser visto simplemente como una fuerza negativa y opresora; en cambio, resulta ser algo mucho más grande y fundamental de lo que el cortesano había pensado en un primer momento.

Ahora, la evaluación positiva de la riqueza es reconsiderada. El cortesano se da cuenta de que su evaluación positiva es miope, pues la riqueza sólo puede traer una satisfacción momentánea a las necesidades individuales. Gracias a la riqueza, la autoconciencia es capaz de satisfacer sus deseos individuales por un cierto tiempo, pero esos deseos siempre demandan una nuevos gastos. En este movimiento circular, la riqueza nunca puede sacar ventaja, pues

120 *PhS*, § 497; *PhG*, 272; *FdelE*, 295.
121 *PhS*, § 498; *PhG*, 272; *FdelE*, 295-296.

siempre es finita mientras que el deseo es infinito. El individuo es incapaz de verse reflejado en ella por un periodo extendido de tiempo: "Con el goce de la *riqueza* el individuo no experimenta su esencia universal, sino que adquiere solamente la conciencia *precaria* y el goce de sí mismo como una *singularidad* que es para sí".[122] Una vez más, ambos términos deben ser invertidos.

• El momento en y para sí: la conciencia noble (§§ 500-520)

Ahora la autoconciencia, que mira hacia atrás en el movimiento dialéctico hasta llegar al momento presente, se percata de que simplemente ha invertido sus evaluaciones sin resultado: "La primera conciencia enjuiciadora encuentra que el poder del Estado es *desigual* y el goce de la riqueza *igual* a ella; la segunda, por el contrario, encuentra que el poder del Estado es *igual* a ella y el goce de la riqueza *desigual*".[123] Lo anterior conduce a la conciencia a una conclusión que, en vez de decidirse por uno o por otro, incluye a ambos elementos, al bien y al mal, al mismo tiempo; ambos, la riqueza y el poder del Estado deben estar juntos: "Uno es el comportamiento hacia el poder del Estado y la riqueza como hacia algo *igual*, otro el comportamiento como hacia algo *desigual*".[124] De esta manera, la combinación del aspecto universal —el poder del Estado— y el aspecto particular —la riqueza— representan el momento del en y para sí. Lo anterior marcará el nuevo concepto de lo noble y de la nueva dicotomía entre la conciencia noble y la vil.

La conciencia noble es el cortesano que se asocia tanto con la riqueza como con el Estado. Primero, se identifica a sí mismo con el Estado como "[consciente] del fin y del contenido absoluto".[125] La conciencia noble reconoce como justa y augusta la autoridad del Estado y trabaja para su servicio. La conciencia noble promueve los fines del Estado en su modesto y virtuoso servicio al rey:

> Se comporta de un modo negativo con respecto a sus propios fines, a su particular contenido y ser allí, y los hace desaparecer. La conciencia noble es el heroísmo del *servicio*, –la *virtud* que sacrifica el ser singular a lo universal y de este modo lleva esto al ser allí, –la *persona* que renuncia a la posesión y al goce de sí misma y actúa y es real para el poder vigente[126]

122 *PhS*, § 498; *PhG*, 272; *FdelE*, 296.
123 *PhS*, § 499; *PhG*, 272; *FdelE*, 296.
124 *PhS*, § 500; *PhG*, 273; *FdelE*, 296.
125 *PhS*, § 503; *PhG*, 274; *FdelE*, 298.
126 *PhS*, § 503; *PhG*, 274; *FdelE*, 298.

De la misma manera, reconoce las virtudes de la riqueza, que le aseguran el vínculo entre él y la corte, su benefactor real. Por su servicio al poder del Estado, la conciencia noble recibe regalos y riquezas. Éstos representan un aspecto esencial de la conciencia noble, siempre que sean signos externos de servicio y fidelidad.

Por el contrario, la conciencia vil menosprecia tanto al poder del Estado como la riqueza. Ella "ve, por tanto, en el poder de dominio una traba y una opresión del *ser para sí* y, por consiguiente, odia al que manda, sólo lo obedece con alevosía y está siempre dispuesto a sublevarse".[127] En sus lecciones, Hegel afirma: "La fidelidad del vasallo no es una obligación hacia el bien común, sino a un bien privado –*ipso facto* por tanto está sujeta a la oscilación del azar; el capricho y la violencia".[128] Es así como la conciencia vil sabe que no es verdadera su lealtad y desprecia el poder del Estado. Su actitud hacia la riqueza no es distinta. El goce de esta riqueza "alcanza la conciencia de la singularidad y del goce perecedero, ama a la riqueza, pero la desprecia".[129] A pesar de que la conciencia vil disfruta de la riqueza en cierta medida, este goce hace todavía más claro la empobrecida naturaleza de su propia existencia, que sólo obtiene un placer pasajero por medio de dicho goce. Más aún, la relación de la riqueza pone de manifiesto la actitud condescendiente del soberano, quien cree que puede comprar fidelidad con regalos triviales.

La conciencia noble se extraña del poder del Estado por la misma razón que el ciudadano romano se había extrañado de su emperador. El cortesano ve que el poder del Estado no está basando en ningún principio particular del derecho, sino que más bien descansa en la simple voluntad individual, esto es, la del rey. El cortesano se convierte así en "el *orgulloso* vasallo",[130] un cínico, un sirviente del Estado que se autopromueve: "Había una subjetividad que no implicaba aún unidad, sólo una subjetividad condicionada por un egoísmo superficial y descuidado".[131] El cortesano no siente ningún deber genuino de servir al Estado pero sólo lo hace cuando éste coincide con su propio interés: "El valor que ahora se manifiesta a sí mismo, se presenta no en beneficio del Estado, sino de intereses privados".[132] Él toma parte en el consejo real, siendo muy cuidadoso al momento de ensayar sus beatas palabras sobre "el

127 *PhS*, § 501; *PhG*, 273; *FdelE*, 297.
128 *Phil of Hist.*, 370; *VGP*, 471.
129 *PhS*, § 501; *PhG*, 273; *FdelE*, 297.
130 *PhS*, § 505; *PhG*, 275; *FdelE*, 298.
131 *Phil of Hist.*, 369; *VGP*, 469-470.
132 *Phil of Hist.*, 370; *VGP*, 472.

bien universal",[133] al mismo tiempo que trata de asegurar siempre su propio avance y evitar cada que le sea posible la responsabilidad genuina y el deber que le resulta verdaderamente oneroso. Hegel discute aquí la importancia de disimular el lenguaje con el fin de crear la ilusión de un monarca cuyo poder y autoridad son reconocidos en cualquier parte. Por medio del lenguaje, los hombres de la corte meramente adulan y dan gusto al rey, mientras que constantemente mantienen su vista fija en su propio interés: "El heroísmo del servicio mudo se convierte en el *heroísmo del halago*".[134]

Este disimulo conduce a la superación de la conciencia noble respecto al poder del Estado. Parece como si en su servicio la conciencia noble se hubiera sacrificado a sí misma por el bien del Estado, pero, de hecho, mantiene y promueve sus propios intereses mientras que da la impresión de una piadosa autonegación: "Por tanto, mientras que la conciencia noble se determinaba como aquello que se refería al poder universal de un modo *igual*, la verdad de ella es más bien la de retener en su servicio su propio ser para sí, pero siendo en la auténtica renuncia a su personalidad la real superación y el desgarramiento de la sustancia universal".[135] El cortesano desea obtener un honor genuino por sus servicios, pero colapsa en un cinismo de un auto servicio halagüeño en el cual no hay cabida para el honor. Incluso cuando le es conferido, el honor no es nada más que un caparazón, una palabra vacía que no tiene nada que ver con la verdadera virtud. Es así como el cortesano es alienado no solamente del soberano sino también de sí mismo: "Su espíritu es la relación de la plena desigualdad, de una parte, en su honor reteniendo a su voluntad y, de otra, en superar ésta, en parte extrañarse de su interior y en convertirse en la suprema desigualdad consigo misma y, en parte, en someter a sí, la sustancia universal y hacer de ésta algo completamente desigual a sí".[136] De esta manera, la conciencia noble es alienada tanto de la corte, donde contantemente debe disimular, como de sí mismo, dado que debe olvidar la virtud del honor burlándose de él, pues la integridad ya no le ofrece ningún incentivo para la acción. Así, la conciencia noble se transforma en la conciencia vil.

Ahora, a pesar de que la conciencia noble esté alienada del poder del Estado —un aspecto de su auto concepción— todavía se identifica a sí misma

133 *PhS*, § 505; *PhG*, 275; *FdelE*, 298.
134 *PhS*, § 511; *PhG*, 277-278; *FdelE*, 302.
135 *PhS*, § 513; *PhG*, 279; *FdelE*, 303.
136 *PhS*, § 513; *PhG*, 279; *FdelE*, 303.

con la riqueza que recibe de la monarquía. Es a esta segunda superación la que Hegel atiende a continuación. La conciencia noble cree que, a pesar de que se ha convertido en aduladora y embustera frente al poder del Estado, puede ser aún así el cínico beneficiario de los regalos de la monarquía. Pero esto se vuelve problemático cuando la conciencia noble ve que, mientras su riqueza dependa de la monarquía, depende de algo externo y contingente: "Pero, aquí, se ve, por el lado de su pura y más propia *realidad* o de su yo, fuera de sí y perteneciente a un otro, ve su personalidad como tal dependiente de la personalidad contingente de otro, de la contingencia de un instante, de una arbitrariedad o de otra circunstancia indiferente cualquiera".[137] Es por ello que la conciencia noble no es libre e independiente, pues depende de la buena voluntad del individuo monarca. Por esta razón es que no tiene nada fijo cuando intenta identificarse con la riqueza, "queda para sí misma insatisfecha".[138] De esta manera la conciencia noble colapsa y "[el puro yo es] absolutamente desintegrado".[139] Una vez más se transforma en su opuesto: la conciencia vil. Como dice Hegel: "Desaparece en su espíritu la diferencia de ser determinada como conciencia noble frente a la conciencia *vil*, y ambas son la misma conciencia".[140]

Observaciones finales (§§ 521-526)

El resultado final de esta forma del espíritu histórico es que la conciencia noble termina siendo un cínico, un irónico, un escéptico autocontradictorio. Dado que cada concepto fue transformado en su opuesto —lo bueno con lo malo, lo noble y lo vil— no queda ningún punto firme al cual sujetarse. En las lecciones de Hegel leemos: "Esta dialéctica, que desestabiliza todos los juicios y opiniones particulares, transmutando lo malo en lo bueno y lo bueno en lo malo, no permanece nada en pie más que la mera acción de la subjetividad, lo abstracto del espíritu: *el pensamiento*".[141] El cortesano alienado se convierte en el sobrino de Rameau de Diderot, quien critica todo sin piedad, incluyendo la charada sin sentido de la corte de cultura: "Su ser allí es el *hablar* universal y el *juzgar* desgarrador, en el que todos aquellos momentos que debían valer como esencias y miembros reales del todo se disuelven y que es igualmente

137 *PhS*, § 517; *PhG*, 280; *FdelE*, 304.
138 *PhS*, § 518; *PhG*, 281; *FdelE*, 305.
139 *PhS*, § 517; *PhG*, 280; *FdelE*, 305.
140 *PhS*, § 519; *PhG*, 281; *FdelE*, 305.
141 *Phil of Hist.*, 438; *VGP*, 548.

este juego de disolución consigo mismo. Este juzgar y hablar es, por tanto, lo verdadero y lo incoercible, que lo domina todo".[142] Pero, a pesar de todo esto, el cortesano sigue siendo parte de la cultura. Él también juega un papel en la charada de la vida social y es por ello, implícitamente, víctima de su propia crítica. Por medio de esta negación universal de la legitimidad de todo el ámbito social, la autoconciencia permanece para sí misma indeterminada dado que, tal como en "La verdad de la certeza de sí mismo", necesita de otro elemento para determinarse. Así, de la misma manera que en esta sección, aquí también la autoconciencia permanece sólo como "el puro yo mismo".[143] Hegel continua esta discusión del puro "yo" en la siguiente subsección: "La fe y la pura intelección".

- La fe y la pura intelección: el mundo medieval y la modernidad temprana II. (§§ 527-537)

La discusión en "La fe y la pura intelección" continúa el análisis de la "cultura" de la sección anterior. Podemos encontrar evidencia de esto, entre otras cosas, en la constante referencia a la "cultura" que encontramos aquí. La sección análoga a la presente es, por tanto, todavía aquella de "La verdad de la certeza de sí mismo" y, entonces, respecto de la categoría, todavía estamos ocupados con el "puro yo"[144] o con "la *igualdad consigo misma* de la pura conciencia".[145] De la misma manera que el yo de "La verdad de la certeza de sí mismo", la conciencia aquí "tiende, por consiguiente, a superar toda independencia *que sea otra* que la de la autoconciencia".[146] La referencia histórica alude aquí al fin del *ancién regime* y a la Ilustración. En esta subsección, Hegel examina todas las formas de pensamiento religioso, característico de este periodo. Este pensamiento religioso surge de la destrucción de la conciencia noble que vimos en la sección anterior.

Al final de "La cultura y su reino de la realidad", la conciencia noble nihilista se divide en dos esferas y es a partir de ahí donde comienza el presente movimiento dialéctico. Hegel caracteriza los dos aspectos de la siguiente manera: "Por aquel lado, el espíritu que ha llegado a sí ha dirigido la mirada al mundo de la realidad y la tiene todavía como su fin y contenido inmediato; pero por el otro, su mirada se dirige en parte solamente sobre sí mismo y

142 *PhS*, § 521; *PhG*, 283; *FdelE*, 308.
143 *PhS*, § 526; *PhG*, 286; *FdelE*, 311.
144 *PhS*, § 529; *PhG*, 288; *FdelE*, 313.
145 *PhS*, § 527; *PhG*, 287; *FdelE*, 311.
146 *PhS*, § 536; *PhG*, 291; *FdelE*, 316.

negativamente contra este mundo, alejándose en parte de él para volverse hacia el cielo y teniendo como su objeto el más allá".[147] Por un lado, está la autoconciencia alienada a la que Hegel se refiere como "la pura intelección". Ésta es la forma de la conciencia en la que, en su alienación de la corte y del mundo real, regresa a sí misma. Se considera a sí misma como el único criterio válido de verdad, mientras que somete todo lo que esté en el mundo real a un escepticismo y criticismo sin restricciones. Éste es el espíritu crítico que eventualmente devendrá en la Ilustración. Hegel describe la Noción de "la pura intelección" como sigue: "La objetividad tiene la significación de un contenido solamente negativo que se supera y retorna al sí mismo, es decir, que sólo el sí mismo es propiamente ante sí el objeto o, que el objeto sólo tiene verdad en tanto que tiene la forma de sí mismo".[148] La pura intelección es así esencialmente "*negatividad*, cancelando toda esencia objetiva del deber ser frente a la conciencia."[149] Este concepto se expone hasta la siguiente sección en la Ilustración, donde Hegel discute la cruzada de la pura intelección para universalizar su posición crítica, bajo la máxima: "*Sed para vosotras mismas* lo que todas sois *en vosotras mismas: racionales*".[150] La conciencia que escapa a este mundo con el pensamiento de un más allá es lo que Hegel entiende por "fe". El objeto principal de la presente sección es el movimiento dialéctico de la fe.

La Noción: la fe (§§ 527-530)

La fe, al igual que la pura intelección, es también una reacción frente a la alienación del mundo de la cultura; sin embargo, en vez de retroceder hacía sí misma como en la pura intelección, la conciencia creyente regresa al mundo que se encuentra más allá del real. Por eso, la fe representa "la evasión de ésta [de su propia realidad]"[151] o del "mundo de la realidad".[152] La fe postula a Dios como entidad ontológica en un más allá y considera aquel más allá como aquello que es verdaderamente real a expensas del real mundo de la cultura. Para Hegel, la autoconciencia creyente pertenece a la esfera del espíritu extrañado de sí, dado que concibe a Dios como un ser absoluto de otro mundo, con el

147 *PhS*, § 525; *PhG*, 285; *FdelE*, 310.
148 *PhS*, § 529; *PhG*, 289; *FdelE*, 314.
149 *PhS*, § 529; *PhG*, 288; *FdelE*, 313.
150 *PhS*, § 537; *PhG*, 292; *FdelE*, 317.
151 *PhS*, § 527; *PhG*, 289; *FdelE*, 312.
152 *PhS*, § 529; *PhG*, 288; *FdelE*, 313.

cual se asocia, mientras que vive en el ámbito de lo real que está separado de aquel más allá: "Esta *pura conciencia* de la esencia absoluta es una conciencia *extrañada* [...] esta pura conciencia sólo parece tener en frente de ella el *mundo* de la realidad; pero, en cuanto que es la evasión de ésta, y con ello, la *determinabilidad* de la *oposición*, tiene esta determinabilidad en ella misma; por tanto, la pura conciencia es esencialmente extrañada en ella misma".[153] De esta manera, la autoconciencia se extraña de Dios y de sí misma. El mundo del más allá está esencialmente separado del real mundo de la cultura.

Hegel articula aquello que entiende por fe explicando que no habita en el ámbito de lo que está conceptualmente más allá o en la ausencia de pensamientos, sino en forma de representación religiosa: "Pero, siendo el pensar primeramente sólo el *elemento* de este mundo, la conciencia sólo *tiene* estos pensamientos, pero ella todavía no los *piensa* o no sabe que son pensamientos, sino que sólo son para ella bajo la forma de la *representación* [*Vorstellung*]".[154] El término "imagen-pensada",[155] que juega un papel muy importante en la filosofía de la religión de Hegel, es una traducción del término alemán *Vorstellung*, el cual en otros contextos es usualmente traducido como "representación".[156] Con esto, Hegel busca indicar que la conciencia religiosa concibe a Dios y al paraíso primariamente en términos de imágenes e historias antropocéntricas y no filosófica o abstractamente, es decir, según una Noción. Tenemos la oportunidad de explicar esta distinción con más detalle a continuación en nuestra exposición del capítulo de "La religión".

La experiencia dialéctica de la Noción de fe está esencialmente conectada con la de la pura intelección y está dividida en tres partes dispuestas claramente por Hegel de la siguiente manera: "Una vez, cada momento es, fuera de toda relación, *en* y *para sí;* la segunda vez cada uno se relaciona con el mundo *real* contrapuesto a la pura conciencia, y la tercera vez cada uno se refiere al otro, dentro de la pura conciencia".[157] Analizaré estas fases de acuerdo con nuestra acostumbrada fórmula del en sí, para sí y en sí y para sí. En esta subsección, Hegel se enfocará sobre todo en la superación de la fe, mientras que en la siguiente subsección dirigirá su atención a la pura intelección.

153 *PhS*, § 529; *PhG*, 288; *FdelE*, 313.

154 *PhS*, § 527; *PhG*, 286; *FdelE*, 311.

155 Nota del traductor: modifico la traducimos de Wenceslao Roces con "imagen pensada" en el caso de la representación de la conciencia religiosa.

156 Véase Howard P. Kainz, "Some Problems with English Translations of Hegel's *Phänomenologie des Geistes*": 177.

157 *PhS*, § 530; *PhG*, 289; *FdelE*, 314.

La experiencia de la conciencia (§§ 530-537)

El momento *en sí*: Las tres esencias diferentes (§§ 531-533)

El momento *en sí* de la fe involucra un desarrollo en la concepción del Dios cristiano. Primeramente, Dios es concebido como una entidad estática, eterna y absoluta situada en un más allá. Después, con la encarnación de Cristo, Dios se vuelve hombre y entra así en el mundo sensible. Finalmente, gracias a su muerte, Cristo se reúne nuevamente con el Dios absoluto del más allá. Éstos son, para Hegel, las tres "esencias diferentes" del más allá que, tomadas en conjunto, caracterizan el primer momento. Hegel lo describe de la siguiente manera:

> Lo primero es *la esencia absoluta*, es el espíritu que es en y para sí, en tanto que es la *sustancia* eterna simple. Pero, en la realización [*Realisierung*] de su concepto de espíritu, esta sustancia pasa al *ser para otro*, su igualdad consigo misma deviene esencia absoluta *real* que *se sacrifica*; deviene el *sí mismo*, pero un sí mismo perecedero. De ahí que lo tercero sea el retorno de este sí mismo extrañado y de la sustancia degradada a su simplicidad primera.[158]

Estos tres momentos son considerados como un todo y se representan en imágenes por la conciencia creyente: "Estas esencias diferentes, replegadas sobre sí mismas a través del pensar desde la mutación del mundo real, son los espíritus eternos e inmutables cuyo ser es el pensar la unidad que ellos constituyen".[159] La autoconciencia toma por verdadero y real este agregado, en contraste con el real corrupto mundo de la cultura. pero Dios no puede permanecer en el más allá. Para que el individuo autoconciente tenga una relación con Dios o con el más allá, Dios debe entrar en contacto con el mundo real o, de alguna manera, debe ser asequible por medio de él. Si Dios permaneciera sólo en el otro mundo, Él "[la sustancia simple] permanecería extraña a la autoconciencia".[160] En cada una de estas tres "esencias", el elemento del más allá está todavía presente de una manera o de otra.

158 *PhS*, § 532; *PhG*, 289-290; *FdelE*, 315.
159 *PhS*, § 533; *PhG*, 290; *FdelE*, 315.
160 *PhS*, § 533; *PhG*, 290; *FdelE*, 315.

• El momento para sí: la esencia absoluta y su realidad (§ 534)

En el segundo momento, la autoconciencia reconoce que vive en el mundo corrupto e hipócrita de la cultura, el cual se opone tajantemente al reino del más allá. La conciencia, al saberse dolorosamente extrañada de Dios y de cada una de estas tres formas, intenta superar la distancia entre ella en el mundo corrupto y mortal y Dios, que está en el inmutable más allá. Sus esfuerzos por entrar en contacto con Dios toman la forma de "culto y adoración", los cuales son caracterizados por Hegel de la siguiente manera: "Esta obediencia al culto y a la adoración hace surgir, mediante la superación del saber sensible y del obrar, la conciencia de la unidad con la esencia que es en y para sí, pero no como unidad real intuida, sino que este culto es solamente el continuo hacer surgir, que no alcanza completamente su meta en la presencia".[161] El culto y la oración representan un proceso, más bien que un objetivo fijo que pueda alcanzarse por completo, pues estos actos deben ser constante e interminablemente repetidos para sostener así la unidad con Dios. De esta manera, a pesar de que en el culto y la oración uno puede tal vez alcanzar el más allá y tener contacto con Dios, por así decirlo, este contacto es sólo momentáneo y dura hasta el momento en que termina la oración y se completa el virtuoso culto. Por el contrario, "el reino del puro pensar sigue siendo necesariamente un más allá de su realidad o, en tanto que éste ha entrado en la realidad por la enajenación de la esencia eterna, es una realidad sensible aconceptual".[162]

En su primer momento, Dios es un Dios en el más allá que no puede ser alcanzado, y es por esta razón que la conciencia intenta lograr una comunidad con Él en su forma sensible, Cristo. De manera similar, el intento de entablar contacto con Dios a través de la mediación de Cristo estará también destinado al fracaso. Aun cuando en la persona de Cristo Dios entrara al mundo de la realidad sensible y debiera, en principio, ser capaz de formar una comunidad con otros seres sensibles, no obstante, "una realidad sensible permanece indiferente frente a la otra, y el más allá ha recibido solamente, además, la determinación del alejamiento en el espacio y en el tiempo".[163] Cristo como individuo histórico se encuentra separado de nosotros por "espacio" y "tiempo" y así la distancia entre el creyente y él no es menor a la original distancia entre el creyente y el Dios del más allá. Por ello, la brecha entre Dios y el creyente permanece.

161 *PhS*, § 534; *PhG*, 290; *FdelE*, 315-316.
162 *PhS*, § 534; *PhG*, 290; *FdelE*, 316.
163 *PhS*, § 534; *PhG*, 290; *FdelE*, 316.

• El momento en y para sí: la fe en relación a la pura intelección (§§ 535-537)

Finalmente, en el tercer momento, la fe se relaciona con la pura intelección en la misma conciencia y esto constituye su verdadero aspecto. Primero, Hegel describe lo que queda después de la superación del culto y la oración: "Sin embargo, el concepto, la realidad del espíritu presente ante sí misma, permanece en la conciencia creyente como lo *interior* que es todo y actúa, pero que no emerge él mismo".[164] Tras el esfuerzo fallido por alcanzar a Dios por medio del culto y la oración, lo que queda es la creencia interior del espíritu en cada individuo creyente, al que Hegel se refiere como "la Noción". A pesar de que esta creencia interna es lo que es esencial en este movimiento dialéctico, esto no se manifiesta inmediatamente. Esta convicción interior es la convicción de la pura intelección que por sí misma es criterio de verdad: "Pero, en la *pura intelección*, lo único real es el concepto; y este tercer lado de la fe, el ser objeto para la pura intelección, es propiamente el comportamiento en que aquí se presenta".[165] Así, la fe, en cuanto convicción interior, se convierte en una auto relación individual, tal como en "La verdad de la certeza de sí mismo".

En este nivel, la pura intelección todavía no ha resuelto por completo dónde se sitúan los límites de lo individual o del puro "yo". Hegel explica esto diciendo: "Si el concepto de la pura intelección ha surgido, no se ha *realizado* [*realisiert*] todavía. Su conciencia se manifiesta todavía, según esto, como una conciencia *contingente singular*, y lo que para ella es la esencia como el *fin* que tiene que realizar".[166] La conciencia de la pura intelección tiene por objetivo la conversión de los otros hacia su propio escepticismo y pensamiento crítico. Sin el reconocimiento general y antes de la aceptación difundida de la Noción, la pura intelección da la impresión de ser simple en un modo anarquista y radical, como el sobrino de Rameau. De la misma manera en que se transita de "La verdad de la certeza de sí mismo" a "Señorío y servidumbre", aquí también la conciencia se da cuenta de que la Noción por sí misma no tiene validez alguna sin el reconocimiento de los otros. En "Señorío y servidumbre", cada autoconciencia procura inducir al otro a aceptar y validar su propia Noción, con la esperanza de que el resultado sea alguna forma de universalidad basada en cierto tipo de consenso. Aquí también, la

164 *PhS*, § 534; *PhG*, 290; *FdelE*, 316.
165 *PhS*, § 535; *PhG*, 290-291; *FdelE*, 316.
166 *PhS*, § 537; *PhG*, 291; *FdelE*, 316.

conciencia busca universalizar su Noción de pensamiento crítico. La universalización de la pura intelección ocurre en la siguiente sección, donde esta perspectiva general del escepticismo científico se convierte en un movimiento intelectual, la Ilustración.

Observaciones finales

La identidad del sujeto autoconsciente resulta de la negación del escepticismo de la pura intelección y establece un paralelismo con el capítulo análogo de la "Autoconciencia". La intelección pura finaliza, justo como el "yo" de la certeza de sí mismo, con su propia "certeza de la razón autoconsciente de ser toda verdad".[167] Hegel escribe:

> Pero esta última diversidad se ha ido a pique al trocarse la diferencia en una diferencia absolutamente cualitativa en el total desgarramiento de la conciencia. Lo que aquí es para el yo lo otro es solamente el yo mismo. En este juicio infinito se ha cancelado toda unilateralidad y toda peculiaridad del originario ser para sí; el sí mismo se sabe ser su objeto como puro sí mismo.[168]

De la misma manera como formalmente la individualidad de la autoconciencia se vuelve universal en ausencia de otra autoconciencia como término contrastante, tambien aquí la autoconciencia termina con una "*igual a sí misma* y universal".[169] El paso hacia la Ilustración y su conflicto con la superación corresponde con el paso dialéctico hacia el "Señorío y servidumbre" y la lucha entre los dos agentes autoconscientes que ahí sucede. Aquí, en el nivel del espíritu, la lucha no es entre individuos, sino entre dos perspectivas en conflicto, una vieja y otra nueva, que están en desacuerdo. En nuestra reconstrucción histórica de la Noción, hemos llegado a la Ilustración del siglo XVIII, en Europa.

167 *PhS*, § 536; *PhG*, 291; *FdelE*, 316.
168 *PhS*, § 537; *PhG*, 291-292; *FdelE*, 317.
169 *PhS*, § 537; *PhG*, 292; *FdelE*, 317.

II. La Ilustración (§§ 538-581)

La lucha de la Ilustración contra la superstición (§§ 541-573)

Esta sección contiene, tal como su título lo indica, la bien conocida discusión de Hegel sobre la Ilustración y por ello la referencia histórica en esta sección no resulta problemática. Aquí, la pura intelección de la sección anterior se universaliza y encarna en el espíritu de la ciencia empírica y la Ilustración de la razón.[170] Hegel destaca el desarrollo de la Ilustración en dos subsecciones, "La lucha de la Ilustración contra la superstición" y "La verdad de la Ilustración", las cuales corresponden a la misma Noción general y ambas versan sobre el mismo periodo histórico. En el nivel categorial, esta sección se corresponde con la dialéctica del "Señorío y servidumbre", de la "Autoconciencia". Así como el amo y el siervo determinan su propia identidad en su lucha, de la misma manera, en el nivel del espíritu, la Ilustración y la religión establecida se determinan en su enfrentamiento. No sólo Hegel describe este conflicto aquí, justo como en "Señorío y servidumbre", como "una lucha violenta",[171] sino que también deja clara la conexión con aquella sección cuando escribe: "Además, por cuanto que es para mí objeto aquello en que me conozco yo mismo, soy en ello, al mismo tiempo para mí, en general, como *otra* autoconciencia".[172] Aquí, Hegel indica la importancia fundamental de la noción de reconocimiento entre dos agentes autoconscientes, tal como sucedía en la sección de "Señorío y servidumbre".

La transición de la sección anterior a la presente puede caracterizarse en términos del intento de la pura intelección de superar la arbitrariedad y contingencia de su individualidad con un movimiento hacia la universalidad. Su meta es que "la perspicacia singular se" disuelva "en la intelección universal".[173] Como individuo escéptico y cínico, la pura conciencia puede postular sólo juicios con fuerza contingente, pero para que sean válidos, sus juicios deben ser reconocidos por otros. La pura intelección debe hacer del pensamiento crítico y el escepticismo una metodología general para todos:

> Siendo este lenguaje disperso, siendo el juicio una charlatanería momentánea que inmediatamente vuelve a olvidarse y siendo un todo solamente para una

170 *Phil of Hist.*, 439; *VGP*, 549-550.
171 *PhS*, § 546; *PhG*, 296; *FdelE*, 322.
172 *PhS*, § 549; *PhG*, 298; *FdelE*, 323-334.
173 *PhS*, § 540; *PhG*, 293; *FdelE*, 318.

> tercera conciencia, ésta sólo se puede distinguir como *pura* intelección al resumir aquellos rasgos dispersos en una imagen universal, haciendo de ella una intelección de todos.[174]

La pura intelección adquiere un rango universal en su lucha con la religión y la superstición. Alcanza a ver que incluso la religión acepta implícitamente muchas de sus premisas básicas. La pura intelección explota esta contradicción resaltando constantemente las conclusiones inconsistentes que la religión arroja por tratar de aferrarse, al mismo tiempo, a un cierto marco racionalista y a su creencia religiosa. En la interacción dialéctica con la religión, la pura intelección crea y solidifica su propia identidad como un movimiento intelectual: "Esta lucha con lo contrapuesto asume en sí la significación de ser su *realización*".[175]

La Noción: la fe y la Ilustración (§§ 541-551)

Lo que hasta ahora sabemos de la "pura intelección" por la sección anterior se vuelve aquí un movimiento histórico, la Ilustración. La idea fundamental de este movimiento es que sólo el individuo con su facultad de la razón es el último parámetro para el juicio: "La pura intelección ha nacido de la sustancia, sabe el puro *sí mismo* de la conciencia como absoluto".[176] Hegel caracteriza esto mismo en otro pasaje: "Pues se ha llegado al resultado de que no son las masas y los conceptos e individualidades determinados la esencia de esta realidad, sino de que ésta tiene su sustancia y su base de sustentación es solamente en el espíritu, que existe como juicio y discusión".[177] En sus lecciones, Hegel describe la Noción de Ilustración de la siguiente manera: "El criterio absoluto —que ocupa el lugar de toda la autoridad basada en creencias religiosas y leyes positivas del derecho (especialmente el derecho político)— es el veredicto heredado por el espíritu mismo con el carácter de aquello que ha de ser creído o acatado".[178] Este énfasis en el individuo lleva a la Ilustración hacia el conflicto con el orden religioso establecido o "fe", como Hegel lo llama, que ve al hombre como si sólo fuera una parte de un sistema mucho más abarcante. Para la fe, el hombre no es lo absoluto, sino Dios. Estas dos

174 *PhS*, § 539; *PhG*, 292; *FdelE*, 318.
175 *PhS*, § 548; *PhG*, 296; *FdelE*, 322.
176 *PhS*, § 541; *PhG*, 293; *FdelE*, 319.
177 *PhS*, § 540; *PhG*, 293; *FdelE*, 318.
178 *Phil of Hist.*, 441; *VGP*, 551-552.

posiciones constituyen los polos antagonistas en este movimiento dialéctico. Hegel caracteriza la diferencia entre la fe y la pura intelección diciendo: "A la fe la esencia se contrapone como *pensamiento,* no como *concepto* y es, por tanto algo sencillamente contrapuesto a la autoconciencia, pero para la pura intelección la esencia es el *sí mismo*".[179] Para la fe, la verdad se encuentra en su pensamiento de Dios, depositado en la imagen-pensada del más allá. Esto se opone diametralmente con el criterio de verdad de la pura intelección, que es individual.

La Ilustración considera a la fe como su opuesto. No sólo se piensa que la religión está mal por sí misma ("una trama de supersticiones, prejuicios y errores"),[180] sino que también es vista como una entidad insidiosa que opera a través de la agencia de una legión de sacerdotes corrupta con gobernantes despóticos. La religión engaña y manipula a la mayoría de las personas para su propia ventaja. La superstición es propagada por tres unidades sociales distintas, las cuales son vistas por la Ilustración como sus enemigos: primero, la masa ignorante de personas; segundo, los sacerdotes corruptos e hipócritas; y tercero, los despotas egoístas.[181] De estas tres, la masa ignorante de personas es el grupo que la pura intelección espera convertir. La Ilustración cree que, a diferencia de los otros dos grupos, la masa general de personas no tiene una voluntad malvada; simplemente ha sido engañada y mal encaminada a la aceptación de las supersticiones. Pero este grupo puede ser ilustrado y es posible exponerle el error de sus costumbres, dado que cada individuo es, así lo cree la Ilustración, implícitamente racional. En ella existe "el *concepto* de la autoconciencia racional que tiene su ser allí en la masa, pero que no se da todavía en ella como concepto".[182] La meta de la Ilustración es despertar la racionalidad latente en la masa de personas para combatir la superstición.

A pesar de que Hegel ha sido caricaturizado a menudo como un archirracionalista, en esta sección muestra claramente que él está consciente de las limitaciones de la razón de la Ilustración y de las deformaciones de la doctrina religiosa.[183] Hegel describe en términos provocativos la manera en que la pura intelección va encaminándose hacia el espíritu del pensamiento religioso ingenuo de las masas. Como veremos, de acuerdo con el análisis de Hegel, la fe acepta tácitamente algunos de los principios fundamentales de la

179 *PhS*, § 541; *PhG*, 293; *FdelE*, 319.
180 *PhS*, § 542; *PhG*, 294; *FdelE*, 319.
181 *PhS*, § 542; *PhG*, 294; *FdelE*., 319-320.
182 *PhS*, § 543; *PhG*, 294; *FdelE*, 320.
183 Véase Jon Stewart, "Hegel and the Myth of Reason", *Owl of Minerva* 26 (1995): 187-200.

Ilustración, lo cual se muestra como algo contradictorio en el análisis final, cuando se yuxtapone a la doctrina religiosa tradicional. Hegel describe cómo estos principios sutil e insidiosamente van encontrando un camino hacia la conciencia religiosa. Hegel escribe:

> La comunicación de la pura intelección puede compararse, por ello, a una expansión tranquila o *difusión*, como la de un aroma en una atmósfera sin resistencia. Es una penetrante infección que no se hace antes perceptible como algo contrapuesto frente al elemento indiferente en que se insinúa y que, por tanto, no puede ser rechazada. Sólo cuando la infección se ha difuminado ya, es *para la conciencia* que se confía despreocupada a ella.[184]

Aquí, Hegel emplea dos metáforas para la razón: un perfume y una infección. De la misma manera que un perfume, la pura intelección inicialmente se encuentra intacta en su camino hacia el pensamiento y la acción que conforman la matriz de la vida ética. La religión es simplemente una parte de la atmósfera pasiva y sumisa, con la cual está compenetrada la razón, dado que la religión no percibe el peligro inminente presentado por la racionalidad a sus más firmes creencias e instituciones. Sin embargo, la razón se difumina gradualmente como un perfume, silenciosa e insidiosamente en todos los aspectos de la cultura.

Hegel, entonces, cambia la metáfora de una difusión benigna de un perfume en el espacio hacia la imagen claramente negativa de la infección. De acuerdo con esta metáfora, el espíritu es concebido como un sistema orgánico que es atacado desde el interior por una fuerza nociva, esto es, una enfermedad cancerígena. Sin embargo, esta enfermedad está latente y permanece largo rato sin ser detectada por los doctores espirituales y, cuando la enfermedad finalmente es detectada, ya ha ocurrido el desastre y el daño permanente:

> Así, pues, tan pronto como la pura intelección es para la conciencia, ya se ha difundido; la lucha en contra de ella delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula de la vida espiritual, a saber la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma; no queda, por eso, en la conciencia fuerza alguna capaz de dominar la enfermedad.[185]

184 *PhS*, § 545; *PhG*, 295; *FdelE*, 320-321.
185 *PhS*, § 545; *PhG*, 295; *FdelE*, 321.

De la misma manera en que la conciencia de sí mismo viene sólo tras el pecado original, también la conciencia de la naturaleza destructiva de la razón emerge sólo después del daño que ha hecho. Aquí los remedios para salvar a la religión del ataque violento de la razón son inútiles, dado que la religión busca defenderse utilizando las mismas herramientas de la razón, cediéndole así todo el juego desde el principio. La religión intenta justificarse con la argumentación racional y la razón científica para mostrar que puede resistir bajo la prueba de la racionalidad científica, sin embargo, esto sólo muestra que su intento por defenderse ha llegado demasiado tarde, dado que incluso los defensores de la religión han aceptado, sin saberlo, como su propio criterio la racionalidad de la Ilustración, con su metodología y su criterio de verdad. Por ello, la enfermedad sólo empeora: lejos de formular una defensa efectiva, los defensores de la razón, sin saberlo, se alían con el enemigo. Utilizando la razón como su criterio, la religión se destruye a sí misma, dado que en su corazón yacen el misterio y la revelación, cuya naturaleza es irreductible a categorías lógicas y a la explicación racional. Para este momento, la razón ha permeado a tal grado nuestra manera de pensar que ya no podemos imaginar cualquier otra alternativa como viable. En palabras de Hegel, la razón "ha calado en la médula de la vida espiritual". Por ello, la vida espiritual de la religión no puede ser rescatada, pues es incapaz de defenderse debido a su infección por un principio de pensamiento que le es extraño. Aquí, la razón está claramente presentada como algo sutil, insidioso y destructivo, lo cual está en manifiesta oposición con el mito de la incondicional invocación de la razón por parte de Hegel. Estos pasajes indican claramente que Hegel no era un ingenuo *Aufklärer* o un optimimista que creía en la incondicional fuerza positiva de la razón. Debemos ahora dirigir nuestra atención hacia la experiencia de la conciencia y examinar en detalle esta lucha dialéctica entre la Ilustración y la religión.

La experiencia de la conciencia

- El momento en sí: la comprensión negativa de la Ilustración, por parte de la fe (§§ 551-556)

La estructura de la experiencia de la conciencia es aquí una de las más complejas de todo el libro y, al mismo tiempo, es una de las más sistemáticas. El análisis está compuesto por los tres momentos usuales, cada uno de los cuales se compone también de tres fases. Hegel comienza el primero de estos en su ya tradicional forma de dirigirse a la audiencia filosófica: "Veamos ahora

cómo la fe, en los *diferentes* momentos de su conciencia, a la que el punto de vista anterior se refería solamente en general, experimenta a la Ilustración".[186] El primer momento será la valoración negativa de la religión hacia las críticas de la Ilustración. Como ya he indicado, el movimiento dialéctico está dividido en tres etapas que Hegel señala al inicio de su análisis cuando escribe: "Estos momentos son: el puro pensamiento o, como objeto, la *esencia absoluta* en y para sí misma; en seguida, su relación —como un *saber*— con ella, el *fundamento de su fe*, y por último su relación con dicha esencia en su obrar, o *su culto*".[187] Estas tres etapas se repetirán en cada uno de los dos momentos subsecuentes.

Ser absoluto (§§ 552-553). Para el pensamiento desengañado y empírico de la pura intelección, cualquier conversación sobre Dios equivale, en el análisis final, al simple pensamiento del individuo proyectado en el más allá. Dios existe sólo en la mente del creyente y no puede hablarse de su existencia ontológica independiente: "La pura intelección se comporta negativamente ante la *esencia absoluta* de la conciencia creyente. Esta esencia es puro *pensamiento*, y el puro pensamiento puesto dentro de sí mismo como objeto o como la *esencia*".[188] Por una parte, para el creyente, Dios no es meramente una ficción mental, al contrario, es una entidad con su respectiva existencia independiente: "En la conciencia creyente este *en sí* del pensamiento recibe al mismo tiempo la forma, pero solamente la forma vacía de la objetividad, para la conciencia que es para sí; este en sí es en la determinación de algo *representado*".[189] La fe rechaza el análisis psicologista que la Ilustración hace sobre su creencia en Dios y lo ve como una entidad ontológica con su propia existencia.

La Ilustración interpreta erróneamente todos los objetos de la fe en términos de sus propias categorías materialistas, perdiendo así el sentido de la creencia religiosa. Para la pura intelección, la Eucaristía, por ejemplo, es simplemente un objeto material, una pieza de masa, sin mayor significación. Sin embargo, esto claramente no es lo que la fe entiende por Eucaristía, con su ceremonia correspondiente. Hegel escribe en "La ilustración "Pero ya con ello comete contra la fe la injusticia de aprehender su objeto de tal modo

186 *PhS*, § 551; *PhG*, 299; *FdelE*, 325.
187 *PhS*, § 551; *PhG*, 299; *FdelE*, 325.
188 *PhS*, § 552; *PhG*, 299; *FdelE*, 325.
189 *PhS*, § 552; *PhG*, 299; *FdelE*, 325; *Phil of Hist.*, 440; *VGP*, 550: "Incluso se aventuraba la afirmación [...] sobre las reliquias de los *huesos* de los santos".

que es el suyo. Por eso dice de la fe que su esencia absoluta es un trozo de piedra o un pedazo de madera que tiene ojos y no ve, o también una masa de pan que, habiendo brotado de la tierra y habiendo sido elaborado por el hombre, es restituido a aquélla".[190] Esta intepretación sobre la religión, realizada por la pura intelección es, por supuesto, una deformación de la creencia religiosa, dado que los objetos en cuestión —la Eucaristía y los huesos de los santos— son asumidos como algo más que simples y ordinarios objetos materiales. Se les supone como objetos investidos con un cierto poder espiritual superior. Por ello, la Ilustración está completamente equivocada "con lo que se le imputa fraudulentamente a ésta. Lo que la fe adora no es para ella, en absoluto, ni piedra ni madera ni masa de pan, ni otra cosa sensible temporal cualquiera".[191] Debido a que la Ilustración sólo ve estos objetos como carentes de propiedades espirituales y como meramente materiales, no comprende que, de hecho, éste es el caso o que la fe ve tales objetos exactamente de la misma manera. En pocas palabras, la Ilustración comete una petición de principio.

El fundamento de la fe (§ 554). Con el paso hacia el segundo aspecto, pasamos ahora a la comprensión del creyente de la existencia de Dios o al "ser absoluto", como dice Hegel. Esto implica, sobre todo, la pregunta por cómo es que la fe fundamenta su creencia. Una vez más, la pura intelección de la Ilustración equivoca la naturaleza de la fe religiosa interpretándola en términos de sus propias categorías:

> Atribuye, por tanto, aquí a la fe religiosa el que su certeza se funda en algunos *testimonios históricos singulares*, que, considerados como testimonios históricos, no suministrarían, ciertamente, el grado de certeza acerca de su contenido que nos procurarían las noticias periodísticas en torno a cualquier suceso; además, la pura intelección imputa a la fe el que su certeza descansa sobre el azar de la *coservación* de estos testimonios, de una parte sobre la conservación de los documentos, de otra sobre la aptitud y la honradez de la transcripción de unos documentos a otros y, finalmente, sobre la *correcta aprehensión* del sentido de palabras y letras muertas.[192]

190 *PhS*, § 552; *PhG*, 299; *FdelE*, 326; *Phil of Hist.*, 440; *VGP*, 550: "La aseveración respecto a que lo externo y material —que la Iglesia insistía en asociar con la virtud superhumana— era sólo algo externo y material, y nada más, que la ostia era tan sólo masa y las reliquias del santo sólo huesos; fue secundada, tanto por católicos como por protestantes".

191 *PhS*, § 553; *PhG*, 300; *FdelE*, 326.

192 *PhS*, § 554; *PhG*, 301; *FdelE*, 327.

Para la pura intelección, toda creencia debe estar fundada en una firme evidencia empírica, e impone este criterio para la fe religiosa, pensando erróneamente que el creyente funda su creencia en aquello que percibe como una solida evidencia histórica sobre la vida de Cristo o en el rigor del testimonio filosófico que transmite sus palabras y sus enseñanzas a través de los años. La Ilustración muestra los problemas de los testimonios históricos y señala que este tipo de evidencia no justifica la creencia que sostiene la conciencia religiosa. Esto por supuesto, es una malcomprensión de la fe religiosa, quien no apela a tal evidencia para sostenerse. Aquí, Hegel anticipa muchas de las críticas de Kierkegaard en el *Postscriptum*, mostrando claramente que él es sensible hacia la naturaleza interior de la fe, en la que Kierkegaard insistía: "[La fe] es, en su certeza, el comportamiento espontáneo ante su objeto absoluto, un puro saber del mismo, que no inmiscuye en su conciencia de la esencia absoluta letras, documentos ni transcripciones y no se mediatiza con semejantes cosas".[193] Una vez más, la Ilustración impone injustamente a la conciencia religiosa sus propios criterios de verdad y verificación. Dichos criterios tal vez sean completamente apropiados cuando se trata de fenómenos empíricos, pero tienen poco sentido cuando se examina el ámbito supersensible de la religión.

La relación del ser absoluto con lo individual: el obrar (§§555-56). Finalmente, alcanzamos el tercer aspecto, al cual Hegel caracteriza sin ambigüedad de la siguiente manera: "Queda todavía por ver el tercer lado, la *relación de la conciencia con la esencia absoluta,* como un *obrar*".[194] Este tercer lado concierne al criticismo de la Ilustración hacia varias prácticas religiosas cuyo objetivo es la vida moral. Por medio de acciones honradas, la conciencia creyente trata de superar su individualidad y unirse con Dios. La Ilustración se enfoca en la diferencia entre los medios y los fines del obrar de la fe. En principio, la Ilustración comparte con la fe el fin de buscar una mejor vida moral y espiritual, pero menosprecia los medios que la fe emplea para alcanzar tal fin. La Ilustración critica, por ejemplo, la abstención y la pobreza que practica la conciencia creyente: "Para mostrarse libre de placer y de posesión, renunciar al placer y deshacerse de la posesión".[195] Para la Ilustración, el obrar de la conciencia religiosa es simplemente insuficiente e incluso incongruente con

193 *PhS*, § 554; *PhG*, 301; *FdelE*, 327.
194 *PhS*, § 555; *PhG*, 301; *FdelE*, 327.
195 *PhS*, § 556; *PhG*, 302; *FdelE*, 328.

el fin que se propone. Pero lo que la crítica parece concluir es que cualquier medio honesto y bien intencionado será insuficiente para los fines de una vida moral correcta. Así, Hegel caracteriza a la pura intelección como una decepción en su crítica hacia la fe:

> Afirma [...] la necesidad de elevarse por encima de la existencia natural [...] pero encuentra insensato e injusto el que esta elevación se demuestre *con hechos* o sostiene que esta intención pura es en verdad un fraude que pretexta y reclama una elevación *interior*, pero tomando en serio el ponerlo *realmente en práctica* y considerando como superfluo, insensato e incluso injusto *el demostrar su verdad*.[196]

Una vez más, la Ilustración muestra su sofistiquería, esta vez cuando reconoce, al mismo tiempo, el fin de la fe de ser buena, mientras niega a la fe cualquier posible medio para lograr sus objetivos.

• El momento *para sí*: la verdad positiva de la Ilustración (§§ 557-559)
Tras haber examinado el aspecto negativo de la Ilustración tal como es percibido por la fe, examinamos ahora su aspecto positivo para ver si puede hacerlo mejor. Hegel marca esta transición escribiendo que la Ilustración: "Se manifestaba en primer término como realidad negativa. Tal vez su *realidad positiva* sea algo mejor; veamos cómo se comporta ésta".[197] Necesitamos aprender ahora que la verdad positiva de la Ilustración ofrecerá un reemplazo para la religión que trata de destruir. De la misma manera como hicimos antes, aquí trabajaremos a través de las mismas tres etapas, a saber: el ser, el fundamento de la fe y la relación del absoluto con el individuo, pero esta vez bajo el aspecto positivo de la Ilustración.

El ser absoluto (§ 557). Como hemos visto, la Ilustración critica la creencia supersticiosa de la fe en un Dios antropomórfico en el reino del más allá. Esta concepción del ser absoluto en la representación no tiene, para la Ilustración, una realidad independiente, pues es simplemente una ficción que la misma fe elabora. La Ilustración afirma que todas las descripciones de Dios están en última instancia sujetas a distorsionadas representaciones antropomórficas. De esta manera asume una posición deísta, afirmando que Dios es simplemente nuestra manera de referirnos al concepto abstracto de infinito o ser absoluto.

196 *PhS*, § 556; *PhG*, 302; *FdelE*, 328.
197 *PhS*, § 557; *PhG*, 302; *FdelE*, 329.

Es simplemente el vacío *Être suprême*. La doctrina positiva de la Ilustración en este sentido es, por tanto, que hay un vacío infinito que no puede ser descrito o articulado sin caer en la superstición de la representación: "El atribuírselos sería en sí condenable; precisamente así llegaron a crearse los monstruos de la superstición".[198] De esta manera, la Ilustración claramente separa el ámbito de lo finito, donde su propia racionalidad empírica es operativa, del ámbito de lo infinito, del cual no puede decirse nada. Este movimiento consigue la aprobación de Hegel, dado que ve en él una concepción más digna de Dios que aquella presentada por la fe y la superstición: "El no permitir que a la esencia absoluta le corresponda ni le sea atribuido nada semejante es en lo que consiste el modo de vida pleno de intelección, que sabe colocar en su lugar a sí misma y a su riqueza de finitud y tratar como se debe a lo absoluto".[199]

El fundamento de la fe (§ 558). Como vimos anteriormente, la Ilustración comete una petición de principio, pues criticaba la naturaleza infundada de la fe religiosa en términos de su propio modelo de verdad. Para la Ilustración, la ciencia empírica es la única forma de verdad que tiene validez y esto constituye su segundo aspecto positivo. Hegel compara la Noción de verdad de la Ilustración con aquella de "La certeza sensible", que también está concentrada en lo empírico o en "cosas sensibles".[200] En esta sección, Hegel indica que, a pesar de que la Ilustración comparte este elemento empírico con "La certeza sensible", no es inmediato, pues aquí en "El espíritu" se cuenta con toda una metodología científica de investigación. A diferencia de la fe, que está alienada de su propio objeto, la Ilustración sabe que los objetos sensibles le pertenecen como objetos a los que puede examinar: "La verdad positiva de la certeza sensible en ella misma es precisamente el ser para sí no mediado del concepto mismo como objeto, y, ciertamente, en la forma del ser otro".[201] La conexión con otros objetos marca un mejoramiento sobre la concepción de la fe del ser absoluto en un más allá del cual está eternamente separada. La Ilustración supera así el extrañamiento de la religión respecto a su objeto.

La relación del ser absoluto con lo individual: la utilidad (§§ 559-562). Como podríamos esperar a partir de los previos movimiento dialécticos, esta tercera etapa unirá a las primeras dos: "Por último, *el tercer momento de la verdad de*

198 *PhS*, § 557; *PhG*, 303; *FdelE*, 329.
199 *PhS*, § 557; *PhG*, 303; *FdelE*, 329.
200 *PhS*, § 558; *PhG*, 303; *FdelE*, 329.
201 *PhS*, § 558; *PhG*, 303; *FdelE*, 329.

la Ilustración es el comportamiento de las esencias singulares ante la esencia absoluta, la relación entre los dos primeros momentos".[202] Aquí examinaremos la concepción de la Ilustración respecto a la relación entre el ser absoluto y el mundo finito de objetos. Estos dos ámbitos se determinan mutuamente en cuanto opuestos. El mundo finito y sensible es lo que es sólo en virtud del contraste con el más allá infinito y no sensible. Cada término tiene una relación positiva consigo mismo y una relación negativa con su opuesto y es en esta relación dialéctica que ambos se determinan: "Lo sensible es referido ahora *positivamente* a lo absoluto como al *en sí*, y la realidad sensible es ella misma *en sí*; lo absoluto la hace, la sostiene y se cuida de ella. Y, a su vez, la realidad sensible es referida a ello como a lo contrario, como a su *no ser*; en este comportamiento, la realidad sensible no es en sí sino solamente *para un otro*".[203] La tercera verdad positiva de la Ilustración surge gracias a este movimiento dialéctico de identidad y diferencia, a saber: el concepto de utilidad.

Tanto en sí mismos como para otros, los objetos son útiles y ésta es su esencia para la razón de la Ilustración: "Las cosas son útiles entre sí de muy diversos modos; pero todas poseen esta mutua utilidad gracias a su esencia".[204] De esta forma, todos los objetos, incluyendo a los seres humanos y la religión, son interpretados y evaluados en términos de su utilidad, que es reconocida como el único criterio de evaluación. El mundo fue hecho para uso y disfrute de los seres humanos, es por eso que todos los objetos del mundo son buenos y positivos de alguna manera. Esta evaluación de los objetos naturalmente seculariza al mundo y resta todo aspecto espiritual de su elemento místico, y esto es aquello que la fe no puede tolerar. La fe no puede aceptar estos aspectos positivos de la Ilustración al igual que la Ilustración no podía aceptar la crítica recibida de manos de la fe.

• El momento en y para sí: las contradicciones de la fe (§§ 563-569)

Llegamos ahora al punto en donde el espíritu se encuentra en el mismo nivel que la sección del "Señorío y servidumbre", de la "Autoconciencia", había dejado incompleta, a saber: dos peticiones de verdad, ninguna de las cuales puede ganar ventaja: "De tal modo que se enfrentarán entre sí dos derechos iguales del espíritu, sin que ninguno de los dos pueda dar satisfacción al

202 *PhS*, § 559; *PhG*, 304; *FdelE*, 332.
203 *PhS*, § 559; *PhG*, 304; *FdelE*, 330.
204 *PhS*, § 561; *PhG*, 305; *FdelE*, 331.

otro".[205] En este momento final, la Ilustración señala los elementos de la razón ilustrada que se encuentran escondidos tras algunos aspectos de la Noción de la fe. Por medio de la comparación con otros aspectos de la Noción de la fe, la Ilustración es capaz de generar contradicciones que incluso la fe debe conceder. El resultado de esta experiencia final de la conciencia es la capitulación de la fe frente a las críticas de la Ilustración. Aunque el punto de este tercer momento es esencialmente exponer las contradicciones de la fe, Hegel señala también la naturaleza parcial de las críticas de la Ilustración, pues es la Noción de la Ilustración aquella que estará sujeta al escrutinio dialéctico en la siguiente sección.

El ser absoluto (§§ 566-567). Existe una contradicción interna por parte de la fe en lo que respecta a su concepción de Dios. La pregunta clave aquí es si Dios tiene o no una existencia ontológica independiente de los seres humanos y sus concepciones. Hegel describe esta perspectiva de la fe como sigue:

> Para la conciencia creyente su esencia absoluta, del mismo modo que es un *en sí* no es tampoco, al mismo tiempo, como una cosa extraña que *estaría* en ella no se sabe cómo ni de dónde; sino que su confianza consiste precisamente en el *encontrarse* allí como *esta* conciencia personal, y su obediencia y su culto consisten en producirla como *su* esencia absoluta por medio de su *obrar*.[206]

Por una parte, el creyente afirma que Dios existe por sí mismo, independientemente de él, esto es, que Dios es "*en sí*". Pero, por otra parte, la fe también concede que Dios existe sólo y esencialmente en relación con el creyente. Es a través del servicio y actividad del creyente que se establece la relación esencial con Dios y este servicio y actividad están domiciliados claramente en el lado de la fe. Esta inconsistencia es destacada por la Ilustración que constantemente subraya el lado mundano de Dios mientras niega firmemente la existencia ontológica del otro mundo.

La afirmación de la Ilustración respecto a que los objetos espirituales, tales como la Eucaristía, la cruz o los huesos de los santos son meros objetos materiales, debe también ser concedida por la fe. La razón, para que la fe mantenga una dualidad ontológica, supone una concepción de Dios en el más allá y el creyente en la esfera mundana. Debe conceder que estos objetos,

205 *PhS*, § 563; *PhG*, 306; *FdelE*, 332.
206 *PhS*, § 566; *PhG*, 307; *FdelE*, 334.

en cuanto que constituyen parte de la esfera mundana, son de hecho mera*mente* objetos materiales, como la pura intelección sostiene. Sin importar las propiedades espirituales que pudieran poseer, éstos son también objetos físicos. Una vez más, la Ilustración sólo debe recordarle a la fe esto último, pues la fe por sí misma: "No reúne estos dos pensamientos *de lo que es en y para sí*".[207]

El fundamento de la fe (§ 568). La fe también se encuentra en contradicción en lo que respecta al fundamento de su creencia. Por un lado, afirma tener un conocimiento inmediato de Dios con su creencia y sostiene que para ello se necesita de una fe absoluta. Sin embargo, al mismo tiempo concede que es una conciencia finita y contingente con sólo un conocimiento parcial. Hegel describe esta contradicción de la siguiente manera:

> La misma conciencia creyente reconoce un *saber* contingente, pues guarda un comportamiento con las contingencias, y la esencia absoluta misma es para ella en la forma de na realidad común representada; con ello, la conciencia creyente es *también* una certeza que no tiene la verdad en ella misma y confiesa ser una tal conciencia no esencial más acá del espíritu que se cerciora de sí mismo y se confirma. Pero olvida este momento en su saber espiritual inmediato de la esencia absoluta.[208]

La conciencia tiene al mismo conocimiento y falta de conocimiento, está segura de Dios pero reconoce su propia falta de certeza y su limitación. Una vez más, la Ilustración le recuerda su inconsistencia a la fe, concentrándose en el aspecto contingente del creyente.

La relación del ser absoluto con el individuo: el obrar (§§ 569-571). El obrar piadoso de la fe no se encuentra con menos contradicciones que en momentos anteriores. Practica un tipo de pobreza y niega para sí el goce de ciertos placeres mientras que, al mismo tiempo, mantiene otros. Así, "la conservación tiene lugar *junto* al sacrificio".[209] Por esta razón no existe un verdadero sacrificio o aquello que es realizado sólo tiene un valor simbólico y externo. La Ilustración ve esta contradicción en la misma concepción del actuar piadoso: "La Ilustración considera torpe el rechazar *un* bien para saberse y demostrarse

207 *PhS*, § 567; *PhG*, 308; *FdelE*, 334.
208 *PhS*, § 568; *PhG*, 308; *FdelE*, 335.
209 *PhS*, § 569; *PhG*, 309; *FdelE*, 335.

liberado *del* bien, considera torpe renunciar a *un* goce para saberse liberado *del* goce".[210] Hay un claro error al pensar aquí la comprensión de la fe hacia el significado de su obrar. Estas acciones de ninguna manera pueden verse como un dominio de las pasiones. Las acciones individuales se quedan cortas frente al principio universal al cual supuestamente se dirigen.

Observaciones finales (§§ 572-573)

Esto marca el fin de la Noción de la fe, dado que incluso el creyente está obligado a reconocer la contradicción interna de ésta. La fe debe reconocer los aspectos de la razón ilustrada implícitos en su propia manera de pensar. La conciencia creyente parece siempre estar operando con dos criterios distintos: uno, el criterio de la representación que le es originaria, y el otro, el criterio de la percepción empírica de la Ilustración: "La fe vive en dos clases de percepciones: una, la percepción de la conciencia *durmiente*, puramente en pensamientos carentes de concepto, otra la de la conciencia *despierta*, que vive puramente en la realidad sensible".[211] La Ilustración sirve para despertar a la fe ingenua y para exponer las falacias de sus representaciones por aquello que son, tras haber sido juzgadas como contrarias al criterio de la realista percepción empírica.

La fe, habiéndose privado de su contenido y de su creencia en el más allá, colapsa en la misma Noción que la Ilustración. Ahora no le queda nada más que la concepción de que "lo absoluto carece de predicados, desconocido e incognoscible".[212] Pero comprensiblemente, esto deja a la fe insatisfecha, ya que la Noción ya no tiene nada de la riqueza y belleza de la representación. Es por ello que la fe se convierte en la "Ilustración insatisfecha" en contraste con la "Ilustración satisfecha", que no requiere nada más que el vacío Absoluto, pues en realidad nunca tomó muy en serio las representaciones. Tenemos que ver ahora en la siguiente sección si la Ilustración puede permanecer satisfecha y sostenerse a sí misma en esta satisfacción.

Hegel utiliza la imagen bíblica de la serpiente para describir el estatus de la razón tras la capitulación de la religión. Para el desengañado *Aufklärer*, la religión sigue siendo una cáscara vacía, carente de cualquier significado sustancial y que está viva sólo en la memoria y los libros de historia: "Sola-

210 *PhS*, § 570; *PhG*, 309; *FdelE*, 335.
211 *PhS*, § 572; *PhG*, 310; *FdelE*, 336.
212 *PhS*, § 573; *PhG*, 310; *FdelE*, 337.

mente la memoria conserva entonces como una historia sucedida no se sabe cómo el modo muerto de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría elevada a la adoración sólo se ha despojado así, de un modo indoloro, de una piel ya ajada".[213] Aquí la razón se libera de la religión y la superstición de la misma manera en que la serpiente muda su piel. La religión es tan sólo una forma muerta del espíritu que se disipa una vez que ha perdido su uso. Esta imagen sugiere que, de hecho, la religión y la razón son en cierto sentido, la misma cosa, esto es, la misma serpiente con una nueva forma. Esta nueva forma de la religión simplemente reemplaza a su antigua forma y sus respectivas falacias serán expuestas en la sección siguiente.

La verdad de la Ilustración (§§ 574-581)

En esta segunda sección, Hegel continúa el análisis de la sección anterior, y por esta razón omite cualquier discusión introductoria. En este momento, la Ilustración ya no está confrontada con algún principio externo, pues, como hemos visto, la fe ha abandonado la discusión tras enfrentar sus numerosas contradicciones. En su lugar, el principio de negación surge al interior de la Ilustración, que ahora se divide en dos tensiones internas en conflicto, a las cuales la conciencia tratará de mantener unidas. Así, en lugar de un conflicto entre dos perspectivas, lo que se verá aquí es un debate de facciones entre dos tensiones diferentes de la misma Noción representada por la Ilustración. En el nivel de la categoría, estamos todavía preocupados, de la misma manera que en el apartado anterior, con la sección análoga a la dialéctica del "Señorío y la servidumbre", y que opera con las categorías de identidad, diferencia y coseidad como en la "La percepción".

La Noción: el ser absoluto y la pura cosa (§§ 574-575)

Ahora que la Ilustración ha desterrado por completo a la fe y que ha extinguido toda concepción supersticiosa del más allá, crea una nueva perspectiva del mundo basada solamente en el aquí y ahora, el mundo de la percepción sensible y la ciencia empírica. Ésta es la manera en que la Ilustración "se ha realizado".[214] Ahora, el mundo, en ausencia de toda entidad mística o extramundana, es sólo el ser absoluto en la esfera empírica, sin ninguna referencia

213 *PhS*, § 545; *PhG*, 296; *FdelE*, 321.
214 *PhS*, § 574; *PhG*, 311; *FdelE*, 337.

al más allá. Hegel caracteriza esta "pura cosa", recordando lo correspondiente a la Noción de coseidad de la sección de "La percepción", en el capítulo de la "Conciencia". Hegel introduce aquí su concepción empírica de la objetividad: "Se convierte con ello en la *pura cosa*, en la esencia absoluta que, fuera de esto, no tiene ninguna otra determinación".[215] La esfera del objeto es simplemente el otro empírico de la conciencia, que es el objeto de la investigación científica. Esta pura cosa es el objeto tanto de la Ilustración empírica como de lo que queda de la Noción de la conciencia religiosa.

A pesar de esta concepción mundana de objetividad, la Ilustración, sin embargo, no está menos extrañada de sí misma en su Noción de lo que lo estaba la fe. A pesar de que la Ilustración ha eliminado el más allá abstracto, todavía ve el ser absoluto de este mundo como un otro extraño. No logra reconocer que ha postulado su concepción del ser como una Noción y, por tanto, que está relacionada con ella. Es por eso que no puede ver la unidad implícita de su pensamiento con el ser del universo y permanece extrañada de sí mismo: "El concepto extrañado de sí mismo [...] no reconoce esta *esencia igual* de ambos lados, del movimiento de la autoconciencia y de su esencia absoluta".[216] De esta manera, incluso cuando hayan sido eliminados lo otro suprasensible y el más allá: "La esencia sólo vale, para él, en la forma del más allá objetivo".[217] En la experiencia de la conciencia, dos interpretaciones diferentes tratan de llegar a un acuerdo sobre la relación al objeto con esta división.

La experiencia de la conciencia

• El momento en sí: el más allá de la conciencia (§576)

La Ilustración está dividida ahora en dos diferentes interpretaciones de la concepción del ser absoluto, y con esto comienza la experiencia de la conciencia. De acuerdo con la primera interpretación, el ser absoluto está considerado simplemente como un objeto del pensamiento: "La pura esencia absoluta sólo es en el puro pensamiento o, mejor dicho, es el puro pensamiento mismo; por tanto, es simplemente *más allá* de lo finito, de la autoconciencia, y solamente la esencia negativa".[218] Aquí, el mundo del ser es simplemente una abstracción o negación de la conciencia. Es la otra conciencia, o como dice Hegel: "Una

215 *PhS*, § 574; *PhG*, 311; *FdelE*, 338.
216 *PhS*, § 574; *PhG*, 311; *FdelE*, 338.
217 *PhS*, § 574; *PhG*, 311-312; *FdelE*, 338.
218 *PhS*, § 576; *PhG*, 312; *FdelE*, 339.

Ilustración llama esencia absoluta a aquel absoluto carente de predicados que es más allá de la conciencia real, en el pensamiento de que se partía".[219] Esta interpretación comienza con la autoconciencia o el "puro pensamiento" y, con la abstracción de éste, llega a una concepción del ser. Como veremos, la segunda interpretación se mueve en la dirección opuesta, comenzando con el ser, trazando su ruta desde ahí.

Sin embargo, el orden negativo del pensamiento no es nada más que una simple abstracción. En última instancia, está relacionado con el sujeto que realiza la abstracción y, entonces, no es completamente otro: "Pero, de este modo, es precisamente el *ser*, lo negativo de la autoconciencia. Y como *negativo* de la autoconciencia, es *también* referido a ella".[220] Más aún, este pensamiento no es solamente pensamiento, pues está relacionado con la materia de la cual fue abstraído. Hegel explica esto de la siguiente manera: "Es el *ser exterior* que, referido a la autoconciencia, dentro de la cual se dan las diferencias y las determinaciones, cobra en él las diferencias de ser gustado, visto, etc.; y la relación es la certeza *sensible* y la percepción".[221] No seríamos capaces de pensar este concepto abstracto de lo otro de la conciencia si no tuvieramos primero una relación empírica con los objetos, pues es de esta relación de donde se abstrae el concepto. En pocas palabras, el pensamiento tiene su origen en los sentidos. En el análisis final, la concepción del otro como pensamiento queda reducida a la concepción de la pura materia.

• El momento para sí: la materia (§ 577)

Para la otra parte de la Ilustración, el mundo representado por el ser absoluto es simplemente materia. Esta concepción de la materia está derivada de la percepción, que constituye el punto de partida de esta Noción; de hecho, esta Noción culmina en una abstracción de los distintos modos de la pecepción. En palabras de Hegel: "Si se parte de este ser *sensible* al que necesariamente pasa aquel más allá negativo, pero abstrayéndose de estos modos determinados de la relación de la conciencia, lo que queda es la pura *materia* como el oscuro tejer y moverse en sí mismo [...] la *pura materia* sólo es lo que *resta* si hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc.".[222] Esta interpretación insiste en el aspecto empírico del objeto y no reconoce el papel interpretado

219 *PhS*, § 578; *PhG*, 312; *FdelE*, 339.
220 *PhS*, § 576; *PhG*, 312; *FdelE*, 339.
221 *PhS*, § 576; *PhG*, 312; *FdelE*, 339.
222 *PhS*, § 577; *PhG*, 312; *FdelE*, 339.

por el pensamiento. La materia es fundamentalmente la unidad de cualquier objeto con cierto conjunto de propiedades empíricas.

Pero lo que la conciencia no alcanza a ver es que, una vez que hemos abstraído nuestras maneras de percibir el objeto, no queda nada más que la unidad dada por el pensamiento y por esa razón no podríamos seguir hablando de una entidad empírica, pues de hecho no constituye ella misma una unidad manifiesta, ya que más bien debe considerar al objeto unificado como un objeto del pensamiento: "La materia es más bien la *pura abstracción*; y así se da aquí la *pura esencia del pensamiento* o el pensamiento puro mismo, como lo absoluto no diferenciado en sí, no determinado, carente de predicados".[223] Cuando podemos dejar de pensar en estas diferentes modalidades de la percepción, terminamos con una concepción igualmente abstracta del objeto en cuanto materia. En última instancia, la Noción termina en el mero pensamiento, ya que la conciencia ha abstraído todos los modos de la percepción. En este momento, la percepción sensible se ha vuelto pensamiento. Ambas facciones de la Ilustración ven al ser absoluto como otro y fallan en reconocerse a sí mismos en él.

• El momento en y para sí: La utilidad (§§ 578-580)

En última instancia, estas dos interpretaciones llegan a una misma conclusión, a pesar de comenzar por puntos totalmente diferentes. La primera de ellas con el puro pensamiento y la segunda con la percepción sensible. La primera interpretación se equivoca al no ver que la Noción del otro negativo de la conciencia concluye en la pura materia, dentro del análisis final:

> Pues para una la esencia absoluta es en su pensamiento puro o de un modo inmediato para la conciencia pura, fuera de la conciencia finita, el más allá *negativo* de la misma. Si reflexionase acerca de que, de una parte, aquella inmediatez simple del pensamiento no es otra cosa que el *puro ser* y, de otra parte, de que lo que para la conciencia es *negativo* se relaciona al mismo tiempo con ello [...] resultaría la relación de este más allá con la conciencia en la determinación de un algo *que es externo* y, por tanto, como lo mismo que es llamado *pura materia*.[224]

En este movimiento dialéctico, Hegel muestra que el pensamiento abstracto de la conciencia, en última instancia, se reduce a la materia empírica. Este pensamiento no es realmente un otro externo, más bien es similar a la

223 *PhS*, § 577; *PhG*, 312; *FdelE*, 339.
224 *PhS*, § 578; *PhG*, 313; *FdelE*, 339-340.

percepción empírica, necesariamente relacionado con el conocimiento del sujeto, quien debe hacer abstracción de la esfera empírica para llegar a esta Noción. En última instancia, la Noción tiene su origen en la esfera empírica de la materia. En el movimiento opuesto, la segunda interpretación, a pesar de comenzar con la percepción sensible, termina con el concepto abstracto de otro negativo del pensamiento:

> La otra Ilustración parte del ser sensible, hace luego *abstracción* de la relación sensible del gustar, el ver, etc., y hace de ello el puro *en sí*, la *materia absoluta*, un algo no sentido ni gustado; y este ser es de este modo lo simple carente de predicados, la esencia de la *conciencia pura*; es el puro concepto como algo que es *en sí* o el *puro pensamiento en sí mismo*. Esta intelección no da en su conciencia el paso contrapuesto de lo *que es*, que es *puramente*, a lo pensado, que es lo mismo que el *puro* ser, o de lo puramente positivo [hacia] lo puramente negativo.[225]

En este momento, el movimiento es de la materia al pensamiento. Una vez que hemos hecho abstracción de todas las relaciones empíricas con el objeto, no hay nada que permanezca sino el pensamiento del objeto detrás de sus propiedades empíricas.

La primera interpretación comienza con el puro pensamiento y se mueve hacia una concepción del ser o la materia. La segunda comienza con un ser empírico y avanza hacia la concepción del puro pensamiento. Ambos son parciales y no pueden apreciar la unidad del ser y del pensamiento. Hegel escribe:

> Ni una ni otra Ilustración han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el *pensamiento* son lo mismo, al pensamiento de que el *ser*, el *puro ser*; no es una *realidad concreta*, sino la *pura abstracción*, y, a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo negativo de la autoconciencia y, por tanto, *ser*, y en parte, como inmediata simplicidad, no es tampoco otra cosa que *ser*; el *pensamiento* es *coseidad*, o la *coseidad* es *pensamiento*.[226]

En última instancia, para Hegel, no existe una diferencia conceptual entre ambas concepciones. La diferencia es poca si uno considera al ser absoluto desde el lado de la materia o desde el lado del pensamiento. Cada interpretación insiste en uno de los lados de esa dicotomía sin reconocer a su opuesto.

225 *PhS*, § 578; *PhG*, 313; *FdelE*, 340.
226 *PhS*, § 578; *PhG*, 313; *FdelE*, 340.

Como era de esperarse, el momento final une a los dos primeros, en este caso las dos tensiones del Ilustración: "Se reúnen aquí los dos modos de considerar [su esencia]".[227] Las dos diferentes interpretaciones del mundo objetivo se reúnen aquí bajo el concepto de utilidad. Con el concepto de utilidad, ser y pensamiento finalmente se unen. Por una parte, el objeto ya no es puro ser, pero está relacionado con el pensamiento del individuo que hace uso de él. Por tanto, lo útil es un objeto visto en términos de pensamientos y propósitos específicos del individuo: "Es esencialmente *para un otro*".[228] Sin embargo, no es el puro pensamiento pues también él es un objeto: "Esto [lo útil] es un *en sí* subsistente o cosa".[229] El objeto retiene su momento *en sí* y no puede nunca ser reducido a los fines del sujeto. Por ello, lo útil manifiesta ambos aspectos: pensamiento y materia.

La Ilustración supera el extrañamiento de la esfera del objeto y se ve a sí misma como objeto sólo en el concepto de utilidad: "Es en ella [en la utilidad], sin embargo donde la pura intelección consuma su realización y es ella misma su *objeto*, del cual ahora ya no reniega y no tiene tampoco para ella el valor de lo vacío o del puro más allá".[230] Lo útil claramente se encuentra en relación con el sujeto a quien le es útil. La Ilustración ve en la esfera del objeto herramientas que puede utilizar para sus propios fines y usos. Los objetos son dotados de significado y funciones humanas. De esta manera, la Noción reemplaza la concepción de un objeto extraño, de un otro indiferente.

Observaciones finales (§ 581)

En el último párrafo de esta sección, Hegel resume brevemente el terreno cubierto hasta ahora en la primera de las dos fases de "El espíritu extrañado de sí". En esta revisión, Hegel claramente hace referencia a las correspondientes secciones del capítulo de la "Autoconciencia". Por ejemplo, él escribe: "El primer mundo del espíritu es el reino desplegado de su existencia dispersa y de la *certeza* singularizada de sí mismo".[231] El "primer mundo", al cual Hegel refiere aquí, es "El mundo del espíritu extrañado de sí", el cual, como se ha visto, corresponde al nivel histórico de "La verdad de la certeza sensible". Hegel continúa: "El segundo mundo [...] es el reino del *ser en sí* o de la *verdad*,

227 *PhS*, § 579; *PhG*, 313; *FdelE*, 340.
228 *PhS*, § 580; *PhG*, 314; *FdelE*, 341.
229 *PhS*, § 580; *PhG*, 314; *FdelE*, 341.
230 *PhS*, § 580; *PhG*, 314; *FdelE*, 341.
231 *PhS*, § 581; *PhG*, 315; *FdelE*, 342.

contrapuesto a aquella certeza".[232] Esto significa que la Ilustración en su lucha con la religión, trata de establecer una verdad universal reconocida por todos que, por tanto, trasciende la certeza individual. Como hemos visto, esto corresponde a la dialéctica del "Señorío y la servidumbre". Con esto llegamos a la tercer y última fase. La exposición de Hegel sobre la Revolución francesa y su desarrollo en el concepto de utilidad. Como veremos, esto corresponderá, a la sección del "Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada" y operará en el mismo nivel que el entendimiento abstracto.

Al final de la presente sección, la autoconciencia supera la otredad y por medio del concepto de utilidad se reconoce a sí misma por primera vez en los objetos. Hegel describe esto como la culminación de los momentos precedentes: "Esto que falta se alcanza en la utilidad en tanto que la pura intelección alcanzaba en ello la objetividad positiva; la utilidad es, de este modo, conciencia real satisfecha en sí misma. Esta objetividad constituye ahora su *mundo*; ha devenido la verdad del todo anterior, tanto del mundo ideal como del real".[233] Ahora que ha sido interpretada toda la esfera objetiva en términos de utilidad, se presenta un cambio radical en la perspectiva del mundo y la humanidad se ve a sí misma en la esfera del objeto en términos de sus pensamientos e intenciones. En sus lecciones, Hegel describe el impacto estremecedor de este descubrimiento en el espíritu:

> En todo el tiempo que el Sol ha estado en el firmamento y los planetas han girado a su alrededor, nunca se había percibido que la existencia del hombre encuentra su centro en su cabeza, esto es, en su pensamiento, gracias al cual construye el mundo de la realidad. Anaxágoras había sido el primero en decir que el *nous* gobierna al mundo; pero hasta ahora ningún hombre había avanzado en el reconocimiento de que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Esto constituye un glorioso amanecer mental.[234]

Por primera vez, el espíritu de la historia del mundo reconoce la unidad que mantiene con el mundo. A continuación, veremos cómo aconteció esto históricamente con la noción de utilidad en la Revolución francesa, pues será aquí cuando "la Ilustración recoja los frutos de su propio obrar".[235]

232 *PhS*, § 581; *PhG*, 315; *FdelE*, 342.
233 *PhS*, § 581; *PhG*, 315; *FdelE*, 342.
234 *Phil of Hist.*, 447; *VGP*, 557.
235 *PhS*, § 580; *PhG*, 315; *FdelE*, 342.

III. La Revolución francesa y el Reino del Terror (§§ 582-95)

La filosofía política de Hegel ha sido ampliamente discutida por diferentes razones. Algunos comentadores lo ubican en el extremo izquierdo del espectro político, enfatizando su papel como el precursor de Marx y Engels. En contraste, otros comentaristas lo ven como un reaccionario desesperado y caracterizan su *Filosofía del derecho* como una defensa y justificación teórica de la Restauración y, específicamente, del represivo Estado prusiano. La valoración de la Revolución francesa por parte de Hegel ha sido vista a menudo como uno de los puntos centrales de la contención en este debate. La Revolución francesa ocurrió mientras Hegel era un estudiante en el seminario de teología en Tubinga, y fue el tiempo en que, junto con sus compañeros estudiantes, recibieron y, en cierto sentido, idolatraron los eventos que estaban ocurriendo en París. Aun así, con la transformación de la Revolución en el Reino del Terror, parece que Hegel modificó su perspectiva al respecto, a pesar de que nunca abandonó por completo los ideales básicos de la Revolución y parece que a lo largo de su vida fue siempre un fiel defensor del orden de Napoleón. El tema de la relación de Hegel con la Revolución francesa ha atraído a muchos de los más famosos comentaristas de Hegel y ha producido un cuerpo importante de literatura.[236] En la *Fenomenología*, el análisis de la Revolución francesa es naturalmente de gran importancia para este debate, dado que el trabajo fue escrito durante un momento relativamente no controversial de su carrera, esto es, después de sus excesos de juventud en Tubinga, pero antes del periodo en Berlín cuando Hegel fue empleado del gobierno prusiano.

Para nuestros propósitos, la discusión de Hegel aquí es de primordial importancia por su papel en la interpretación sistemática de la historia mundial que hasta ahora hemos estudiado. Esta sección se aproxima mucho a su discusión de la "cultura" y la Ilustración y, de acuerdo con nuestro esquema, corresponde con la sección del "Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada", del capítulo de la "Autoconciencia". La idea de la libertad absoluta, que constituye aquí la Noción que nos corresponde, es una nueva versión de la libertad que se origió en la "Libertad de la autoconciencia".[237] En este momento, de acuerdo con el nivel más alto de sofisticación del movimiento

236 Por ejemplo, Jürgen Habermas, "Hegel's Critique of the French Revolution", en *Theory and Practice*, tr. J. Viertel (Boston: Beacon Press, 1973), 121-141; Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (Frankfurt: Suhrkamp, 1965).

237 Véase Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 561.

dialéctico, la libertad no es aquí la libertad del individuo, como en el capítulo de la "Autoconciencia", sino del Espíritu. En esta sección nos ocupamos, en el nivel categorial, del fundamento y la apariencia o de una concepción abstracta de la voluntad universal en contraste con los individuos concretos. El movimiento dialéctico, por tanto, opera en el ámbito del entendimiento abstracto. Hegel confirma esto en su exposición sobre la Revolución francesa en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, donde presenta el siguiente principio de libertad e igualdad que, para él, caracteriza este periodo: "Este principio permanece formal, porque se originó con el pensamiento abstracto, con el entendimiento, que es principalmente autoconciencia de la razón pura, y en tanto directo es abstracto".[238] Así, en esta sección tanto la referencia histórica como el análogo categorial no resultan problemáticos.

La Noción: la libertad absoluta y la voluntad universal (§§ 582-584)

Al inicio de su exposición conceptual sobre la Revolución francesa, Hegel explica la transición de la sección previa diciéndonos que hay un movimiento de la objetividad a la subjetividad en la Noción de utilidad discutida anteriormente. En la sección previa, el sujeto se ve a sí mismo como el actor principal de la Noción de utilidad; ahora lo útil "no sería inmediatamente otra cosa que el sí mismo de la autoconciencia".[239] Hegel expresa esto de una manera menos clara, como sigue: "En efecto, del *ser en sí y para sí* de lo útil como objeto la conciencia conoce que *su ser en sí* es esencialmente *ser para otro*; el *ser en sí* como lo *carente del sí mismo* es en verdad lo pasivo o lo que es para otro sí mismo".[240] Son los seres humanos y sus intereses los que determinan ontológicamente un objeto dado como algo útil. Así, el objeto en sí mismo no es lo que importa, al contrario, es el sujeto humano el que juega el papel esencial en su relación, pues sin los seres humanos no habría ningún objeto que pudiera ser útil. De esta manera, no existe una separación entre el sujeto de la Ilustración y el objeto, pues el objeto simplemente es sinónimo de las metas y habilidades del sujeto. El sujeto se ve a sí mismo reflejado en el objeto.

Sin embargo, dado que estamos en el nivel del espíritu y no en el de la mera autoconciencia, este sujeto no es concebido como un sujeto individual, sino como un sujeto universal, es decir, el espíritu. Hegel escribe:

238 *Phil of Hist.*, 444; *VGP*, 554.
239 *PhS*, § 582; *PhG*, 316; *FdelE*, 343.
240 *PhS*, § 583; *PhG*, 317; *FdelE*, 343.

> Pero el *ser para sí* al que retorna el ser para otro, el sí mismo, no es un sí mismo diverso del yo, un sí mismo propio de lo que se llama objeto; pues la conciencia como pura intelección no es sí mismo *singular* al que el objeto se enfrente también como sí mismo *propio*, sino que es el puro concepto, el contemplar del sí mismo en el sí mismo, el absoluto verse a *sí mismo* duplicado; la certeza de sí es el sujeto universal y su concepto consciente la esencia de toda realidad.[241]

El espíritu o sujeto universal es aquel que se ve a sí mismo no en el objeto individual sino en la esfera del objeto en general y, por tanto, ya no se percibe separado de él. Ya no hay, por tanto, algo esencial o un otro localizado en el más allá como el Dios trascendente, pues la conciencia de la fe encarnaba la voluntad universal en los momentos anteriores. En este momento, para el espíritu autoconciente, Dios es meramente una proyección de la razón humana y el espíritu ve al mundo, incluyendo todo el orden social, como él mismo y como resultado de su propia actividad. Para Hegel, esto es un nuevo descubrimiento y el principio sobre el cual los revolucionarios franceses trataron de construir todo un estado racional.[242] Las instituciones sociales no son cosas dadas misteriosamente desde arriba, en su lugar, son consideradas como meras creaciones humanas. Cosas tales como las clases sociales o la legitimidad de la monarquía no tienen su fundamento en un orden natural del universo; al contrario, son productos artificiales creados por humanos particulares, con fines humanos específicos. Por ello, las instituciones y las sociedades pueden cambiarse conscientemente por la agencia de los seres humanos.

El espíritu se conoce a sí mismo como absolutamente libre como resultado de aquel descubrimiento en el que el espíritu se ve a sí mismo en la esfera del objeto y en el mundo. En la esfera del objeto no hay nada extraño que pudiera dificultar al Espíritu la persecusión de sus metas e ideales y de efectuar un cambio social de acuerdo con ellos. Cuando actúa en el mundo,

241 *PhS*, § 583; *PhG*, 316-317; *FdelE*, 343-344.

242 Véase *Phil of Hist.*, 445-446; *VGP*, 556: "De esta manera fue descubierto un *principio intelectual* que sirviera de base al estado, uno que a diferencia de los principios anteriores, no pertenecía a la esfera de la opinión, como lo era el impulso social, el deseo de la seguridad para la propiedad, etc.; así como tampoco tenía su origen en el sentimiento religioso, como la tarea divina de instituir un poder gobernante; pero el principio de certeza, que es identidad con mi autoconciencia, todavía no es un principio de la verdad, y necesita ser distinguido de él. Este es un gran descubrimiento respecto a las profundidades del ser y la libertad. La conciencia de lo espiritual es ahora la base esencial para la fábrica política, y la *filosofía* debe por tanto, volverse dominante".

el espíritu no está actuando sobre algo extraño o sobre un otro, pues meramente está en comunión consigo mismo: "Así es como el espíritu —dice Hegel— se halla presente como *libertad absoluta*, el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma, de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible, o de tal modo que, a la inversa, la esencia y la realidad son el saber de la conciencia acerca de *sí misma*".[243] La concepción del sujeto universal que se ve a sí mismo como absolutamente libre es lo que para Hegel caracteriza el evento de la Revolución francesa: "Ahora bien, esta recuperación de la forma de la objetividad de lo útil ya ha acaecido *en sí*, y de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*".[244] Por primera vez en la historia del mundo, el espíritu se ve a sí mismo en la esfera del objeto y como perfectamente libre, pero sólo en Francia este descubrimiento se traduce directamente en acción, con sus respectivas repercusiones en la historia mundial.

El espíritu absolutamente libre debe determinarse a sí mismo mediante la voluntad universal. La Noción de un sujeto autoconciente universal que representa la voluntad de todos corresponde a la noción de Rousseau de "la voluntad general" (*volonté générale*) en *El contrato social*.[245] La voluntad general representa la voluntad racional de cada uno de los individuos de una sociedad que busca siempre el bien de la sociedad como un todo. Hegel escribe: "Ésta es conciente de su pura personalidad y, en ello, toda realidad [*Realität*] espiritual, y toda realidad [*Realität*] es solamente espíritu; el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal. Y no es, ciertamente, el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación, sino la voluntad realmente [*reell*] universal, la voluntad de todos los *individuos* como tales".[246] La voluntad general tiene el poder de reformar la sociedad de acuerdo con principios racionales y hace frente a la irracionalidad de la historia, la costumbre y la religión.[247] También es conciente de su propio poder para destruir costumbres

243 *PhS*, § 584; *PhG*, 317; *FdelE*, 344.

244 *PhS*, § 582; *PhG*, 316; *FdelE*, 343.

245 *PR*, § 258; *RP*, 331; Véase Hans Friedrich Fulda y Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Rousseau, die Revolution un der junge Hegel* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991).

246 *PhS*, § 584; *PhG*, 317; *FdelE*, 344.

247 *PR*, § 258, Observación; *RP*, 331: "Cuando estas conclusiones abstractas llegaron al poder, entonces por primera vez en la historia de la humanidad alcanzaron el prodigioso espectáculo del derrocamiento de una constitución de un gran estado real y su completa reconstrucción *ab initio* con base sólo en el pensamiento puro, tras la destrucción de

e instituciones anticuadas para reemplazarlas con nuevas, que tengan su base en principios justos y racionales. Esta autoconciencia es la convicción y autocerteza de la Francia revolucionaria.

La experiencia de la conciencia (§§ 585-595)

• El momento en sí: la voluntad universal abstracta (§§ 585-588)
En un primer momento, la Noción de la voluntad general es una concepción meramente abstracta de la voluntad universal, es la voluntad racional y el bien para todos. Este pensamiento abstracto de lo revolucionario no reconoce las formas de vida tradicionales que separaron a los individuos en grupos con intereses específicos: "En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo".[248] Ahora, dado que se han terminado los estamentos y clases, el individuo ya no se ve a sí mismo ni a sus intereses como representados por una clase específica o un estrato social; en su lugar, todos los indiviuos se ven a sí mismos en una voluntad general mayor o conciencia universal, que abarca a todas las personas en todas las clases: "La conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal".[249] La voluntad general no está dividida internamente, pues no reconoce distinciones o clases entre sus ciudadanos. Es así la simple identidad consigo misma sin ningun momento de distinción o diferencia. La voluntad universal es la voluntad racional de cada individuo y cualquier diferencia entre estos dos es sólo ilusoria.[250] En teoría, la voluntad universal es inmediatamente consciente de sí misma: "Pasando a la actividad y creando objetividad, no hace, por tanto, nada singular, sino solamente leyes y acciones de Estado".[251] En este nivel teórico, hay un movimiento recíproco

---

todo material dado y existente. La voluntad de sus re-fundadores era proporcionar lo que ellos denominaban como una base puramente racional, pero sólo estaban empleando abstracciones; la Idea estaba ausente; y el experimento terminó con el máximo horror y terror".

248 *PhS*, § 585; *PhG*, 318; *FdelE*, 345.

249 *PhS*, § 585; *PhG*, 318; *FdelE*, 345.

250 *PhS*, § 586; *PhG*, 318; *FdelE*, 345: "La oposición consiste, pues, únicamente en la diferencia entre la conciencia *singular* y la conciencia *universal*; pero la conciencia singular es ella misma, de un modo inmediato, lo que tenía solamente *la apariencia* de la oposición, es conciencia y voluntad universal".

251 *PhS*, § 587; *PhG*, 318; *FdelE*, 345.

con ninguna diferencia en el contenido: "Sólo se halla presente, por tanto, en sí mismo, el movimiento de la autoconciencia universal, como una acción mutua de ella en la forma de la *universalidad* u de la conciencia *personal*".[252] La voluntad universal se manifiesta a sí misma en el individuo y el individuo se ve a sí mismo en la voluntad universal.

Sin embargo, la voluntad universal no puede permanecer abstracta. En cuanto un universal abstracto en el ámbito de las ideas, permanece impotente: "De donde se sigue que no puede arribar a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje o de la realidad ni a leyes o instituciones universales de la libertad *consciente* ni a hechos y obras de la libertad *volitiva*".[253] Para resultar significativa y para tener un contenido real, debe convertirse en algo real. Sólo con acciones específicas y con la agencia del individuo puede entrar en el ámbito de la existencia. Nos movemos ahora de la relación teorética abstracta caracterizada por la transparente armonía del individuo con la voluntad general al reino de la praxis. Para ser eficaz, la voluntad general debe reflejarse en las acciones concretas del individuo.

- El momento para sí: la voluntad abstracta deviene real en el individuo (§§ 588-590)

La voluntad universal debe adoptar una forma concreta para ser real en el mundo. Para poder actuar, la voluntad universal debe tener a su disposición la agencia del individuo. Sólo a través del individuo particular puede la voluntad universal transformarse en acciones concretas. Hegel escribe: "Para que lo universal arribe a un acto tiene que concentrarse en lo uno de la individualidad y poner a la cabeza una autoconciencia singular, pues la voluntad universal sólo es voluntad *real* en un sí mismo que es uno".[254] El revolucionario es aquel que encarna en su persona y acciones a la voluntad general. Al principio, el revolucionario destruye sus instituciones anticuadas y entonces trata de erigir unas nuevas, dando así a la voluntad general una forma concreta. En estas nuevas instituciones la voluntad general encuentra su manifestación objetiva: "La obra a que podría arribar la libertad que se da *conciencia* consistiría en que, como sustancia *universal*, se hiciera *objeto* y *ser permanente*".[255] Ahora la voluntad universal tiene un órgano específico en la realidad, donde ejecuta

252 *PhS*, § 587; *PhG*, 318; *FdelE*, 345.
253 *PhS*, § 588; *PhG*, 318; *FdelE*, 345.
254 *PhS*, § 589; *PhG*, 319; *FdelE*, 346.
255 *PhS*, § 588; *PhG*, 318; *FdelE*, 345.

sus órdenes y, por tanto, donde deviene real. En la acción del revolucionario, la voluntad universal deviene "en sustancia *que es*".[256]

Sin embargo, el revolucionario individual, en cuanto individuo, no puede ser la encarnación adecuada de la voluntad general. Precisamente por devenir real y, por tanto, individual, la voluntad universal necesariamente pierde su carácter universal: "Puesta en el elemento del *ser*, adquiriría la significación de algo *determinado*; dejaría de ser una autoconciencia en verdad universal".[257] De esta manera, el extrañamiento es introducido por primera vez entre los individuos particulares y la voluntad universal, como resultado del hecho en el que la voluntad universal deviene real. Ahora bien, no necesariamente todo individuo puede verse reflejado en la voluntad universal. Dado que la voluntad universal se manifiesta en una voluntad singular, esto significa *ipso facto* que "quedan excluidos de la *totalidad* de este acto *todos los otros singulares* y sólo tienen en ella una participación limitada".[258] La voluntad universal, siendo abstracta y carente de contenido, se convierte simplemente en la acción arbitraria y caprichosa del individuo que afirma representarla. Para Hegel, el resultado natural de este capricho es la destrucción ciega. Al final, es por su propia iniciativa que el revolucionario destruye individuos e instituciones anticuadas mientras que afirma que está actuando en nombre del noble, aunque vacío, ideal de la voluntad general: "Una vez que ha dado cima a la cancelación de la organización real [*reale*] y subsiste ahora para sí, esto es su único objeto; un objeto que no tiene ya ningún otro contenido, ninguna otra posesión, existencia y extensión exterior, sino que es solamente este saber de sí como un sí mismo singular absolutamente puro y libre".[259] En la ausencia de cualquier contenido positivo por parte de la voluntad general, las acciones del revolucionario son simplemente ciegas y destructivas. Tales acciones, que carecen de cualquier significado más profundo, hacen poco más que afirmar la libertad absoluta del revolucionario.

Tenemos ahora dos polos, el de la universalidad y el de la particularidad, que están representadas en estos dos primeros momentos. Hegel los describe de la siguiente manera: "Por virtud de su propia abstracción, se separa en extremos igualmente abstractos, en la simple fría universalidad inflexible y en la discreta y dura rigidez absoluta y en la meticulosa puntualidad de la

256 *PhS*, § 588; *PhG*, 319; *FdelE*, 346.
257 *PhS*, § 588; *PhG*, 319; *FdelE*, 346.
258 *PhS*, § 589; *PhG*, 319; *FdelE*, 346.
259 *PhS*, § 590; *PhG*, 320; *FdelE*, 347.

autoconciencia real".[260] Por un lado, la voluntad universal permanece como una voluntad indiferente carente de cualquier significado positivo. Por el otro, el revolucionario es un individuo concreto, pero también es caprichoso dado que sus acciones no están gobernadas por ningún principio general. Estos dos extremos se juntan en un tercer momento. De acuerdo con la propia metáfora de Hegel de la lógica, el tercer momento representa: "La relación entre estos dos términos, por ser indivisiblemente absolutos para sí y no poder, por ello, destacar ninguna de sus partes para que sirva de término medio que los articule, es la pura negación totalmente *no mediada*, y cabalmente la negación de lo singular como lo *que es* en lo universal".[261] Este tercer término o vínculo entre el individuo arbitrario y la voluntad general abstracta es el gobierno.

• El momento en y para sí: El gobierno revolucionario (§§ 591-595)

Los dos momentos anteriores están unidos bajo la forma del gobierno revolucionario, el cual une los momentos de la universalidad y la particularidad. El gobierno es, por una parte, un término universal, pues representa la voluntad de todo el pueblo. Contrariamente a la famosa afirmación de Luis XIV, ningún individuo es el gobierno. En principio, representa el bien racional de la sociedad en su totalidad. Pero al mismo tiempo el gobierno es una institución concreta que ejecuta concretamente acciones individuales. Tiene individuos particulares a su servicio, quienes ejecutan su voluntad. El gobierno es tanto universal como particular: "El gobierno no es él mismo otra cosa que el punto que se fija o la individualidad de la voluntad universal".[262] En cierto sentido, el gobierno toma el lugar del individuo revolucionario en cuanto agente que transforma los mandatos universales de la voluntad general, en acciones reales.

Sin embargo, el gobierno revolucionario sufre el mismo destino que el individuo revolucionario y, en última instancia, prueba ser insuficiente como fuerza mediadora. El gobierno revolucionario sostiene que él representa la voluntad general, pero esto es todavía una abstracción carente de contenido y, por esta razón, el gobierno, en el análisis final, sólo se representa a sí mismo y permanece como un mero particular. En cuanto particular, excluye a otros particulares y, excluyendo a otros particulares, ya no puede afirmar su

260 *PhS*, § 590; *PhG*, 320; *FdelE*, 347.
261 *PhS*, § 590; *PhG*, 320; *FdelE*, 347.
262 *PhS*, § 591; *PhG*, 320; *FdelE*, 347.

validez universal derivada de la voluntad general: "Excluye de una parte a los demás individuos de su obrar y, de otra parte, se constituye con ello como un gobierno dotado de una voluntad determinada y contrapuesto de este modo a la voluntad universal".[263] En la ausencia de verdadera universalidad, el gobierno, como anteriormente el individuo revolucionario, es tan sólo un particular y sólo abarca una mera facción: "No puede, por tanto, presentarse simplemente de otro modo que como una *facción*. Lo que ocurre es que la facción *triunfante* se llama gobierno y precisamente en ello, en el ser una facción, radica de modo inmediato la necesidad de su perecer".[264] El gobierno revolucionario que descansa en la afirmación del poder de la voluntad general abstracta que supuestamente representa, en última instancia se apoya sólo en la propia fuerza de sus armas. De esta manera, el gobierno necesariamente colapsa en un estado represivo que debe negar todo lo demás. En su *Filosofía del derecho*, Hegel caracteriza esto de la siguiente manera:

> Por ejemplo, durante el Terror de la Revolución Francesa se suponía que habían sido reemplazadas todas las diferencias de talento y autoridad. Este periodo fue un transtorno, una agitación, un odio irreconciliable de todo lo particular. Dado que el fanatismo sólo quiere la abstracción, nada articulado, se sigue que, cuando aparecen ciertas distinciones, encuentra en ellas un antagonismo con su propia indeterminación y por ello las anula. Por esta razón, los revolucionarios franceses destruyeron una vez más sus instituciones, que habían sido erigidas por ellos mismos, pues cualquier institución, la que fuera, es antagonista con la abstracta autoconciencia de la igualdad.[265]

De esta manera, la libertad absoluta prueba ser un concepto abstracto vacío de contenido, que conduce hacia el terror y la destrucción. El principio aquí es meramente la negación o "el *terror* de la muerte".[266] Para Hegel, el Reino del Terror no fue un accidente histórico, sino una consecuencia necesaria de la Noción abstracta de libertad. Dado que la voluntad general es abstracta, todo lo real y concreto le parece *ipso facto* opuesta a ella. Cada institución existente, por tanto, debe ser destruída, pues es hostil a la idea abstracta representada por la voluntad general.

263 *PhS*, § 591; *PhG*, 320; *FdelE*, 347.
264 *PhS*, § 591; *PhG*, 320; *FdelE*, 347.
265 *PR*, § 5, Añadido; *RP*, 56.
266 *PhS*, § 592; *PhG*, 320; *FdelE*, 348.

Observaciones finales.

Del fracaso de la voluntad general abstracta, la conciencia intenta ahora reformular las variables en su esquema conceptual para constituir una nueva forma del mundo del espíritu. La voluntad general en abstracto, cuando es concebida como el término esencial, es carente de contenido y es por eso que ahora la conciencia se concibe a sí misma como lo esencial, convirtiendo su propia voluntad en la voluntad general: "Lo que para ella desaparece aquí es el *ser* abstracto o la inmediatez del punto carente de sustancia, y esta inmediatez desaparecida es la voluntad universal misma como la que ahora se sabe, en tanto que es *inmediatez superada*, en tanto que es puro saber o pura voluntad. De este modo, la conciencia sabe la voluntad pura como sí misma y se sabe como esencia".[267] En este momento, el énfasis cambia del universal abstracto al individuo particular. Ahora "la *voluntad universal* es su *puro saber* y *querer*, y la *conciencia* es voluntad universal como este puro saber y querer".[268] Ésta es la Noción de la sección final de "El espíritu", en la cual se exponen diferentes formas de la conciencia moral como resultado del caos conceptual de la Revolución francesa.

C.
El espíritu cierto de sí mismo: el romanticismo alemán (§§ 596-671)

Introducción General (§§596-698)

La sección final de "El espíritu" resulta de alguna manera problemática, pues a primera vista no parece representar ningún periodo específico de la historia como en las secciones anteriores de este capítulo. En otras palabras, hasta ahora en el capítulo de "El espíritu" hemos visto una sincera exposición de la historia occidental, comenzando con los griegos y avanzando hasta la Revolución Francesa y el Reino del Terror; sin embargo, no es claro que Hegel continue su narrativa histórica en esta sección final, pues el periodo histórico por sí mismo no es, de ninguna manera, fácil de identificar. Hegel arroja alguna luz a esta transición de la segunda a la tercera parte de "El espíritu"

267 *PhS*, § 594; *PhG*, 322; *FdelE*, 350.
268 *PhS*, § 594; *PhG*, 322-323; *FdelE*, 350.

en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Ahí afirma que el ideal de la libertad conseguido en la Ilustración tomó diferentes formas en las diferentes naciones y que se desarrolló de diferente manera: "Entre los alemanes, esta perspectiva no asumió otra forma que la tranquilidad de la teoría; pero los franceses desearon darle un efecto práctico".[269] Como vimos en la discusión anterior, el ideal de la libertad absoluta que surgió de la Ilustración constituía la Noción de los revolucionarios franceses. Esta Noción fue inmediatamente trasladada a la acción política de la Revolución francesa; sin embargo, también se manifestó en otras formas. A pesar de que no hubo la correspondiente revolución política en Alemania, los Estados alemanes no pudieron evitar formar parte del espíritu de la Ilustración. La Noción de la libertad absoluta no encontró ninguna manifestación política en Alemania por razones que Hegel discute en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y, sin embargo, esta Noción del espíritu estuvo muy presente en la vida cultural de los estados alemanes y encontró su encarnación en el movimiento del romanticismo alemán, que involucró algunos de los más celebres nombres en la historia de las letras alemanas. Esta forma del espíritu representa no sólo los bien conocidos ejemplos de la literatura romántica, sino también a toda la constelación de actividades y creencias características de este periodo, por ejemplo, filosofía, ética, religión, arte, etc. De hecho, Hegel tiene en mente un período histórico en específico, a saber, el periodo en Alemania que va desde la Revolución francesa hasta la composición de la *Fenomenología.* En este momento, la misma Noción de la libertad absoluta vista antes en la Revolución francesa es retomada de nuevo y seguida a lo largo de sus variaciones en este contexto. Aquí Hegel describe el contenido de esta sección de la siguiente manera: "La conciencia es absolutamente libre porque sabe su libertad, y precisamente este saber de su libertad es su sustancia y su fin y su único contenido".[270]

Por lo que se refiere a la estructura del capítulo de "El espíritu" en su totalidad, Hegel deja claro que esta tercera sección une los dos momentos previos, esto es, "El espíritu verdadero" y "El espíritu extrañado de sí mismo". En "El espíritu verdadero", el espíritu histórico situó la verdad en la esfera del objeto, esto es, en las costumbres y tradiciones de su propia cultura. De esta manera, se identificaba inmediatamente con la totalidad social. Luego, en la sección siguiente, "El espíritu extrañado de sí mismo", comenzó el ex-

269 *Phil of Hist.*, 443; *VGP*, 554.
270 *PhS*, § 598; *PhG*, 324; *EdelE*, 352.

trañamiento y la verdad ya no era pensada en las tradiciones y costumbres sino en el individuo desengañado e ilustrado. En esta sección final, estos dos momentos del sujeto y el objeto se unen en el nivel del espíritu: "Aquí, pues, parece el saber, finalmente, plenamente igual a su verdad; pues su verdad es este saber mismo y ha desaparecido toda oposición entre ambos lados; y no precisamente *para nosotros* o *en sí*, sino para la misma autoconciencia".[271] Como veremos, la unidad de estas dos esferas adopta muchas formas diferentes en el curso de este movimiento dialéctico.

1. La concepción moral del mundo (§§ 599-615)

La primera sección de "El espíritu cierto de sí mismo" está dedicada a la crítica de los principios básicos de la teoría moral de Kant. El deber moral absoluto o el imperativo categórico y los así llamados postulados de la razón práctica son puestos rigurosamente a prueba aquí por la dialéctica de Hegel. A pesar de que el contexto parezca, a primera vista, desconcertante, esta discusión forma una transición suave y natural del análisis previo de la Revolución cuando consideramos qué tan fuertemente estaba influenciado Kant por Rousseau y lo similar que resultan la ley moral de Kant y la voluntad general de Rousseau. La ubicación de este análisis al final del capítulo de "El espíritu" indica la comprensión de Hegel hacia la teoría de Kant en el contexto de este periodo de la historia mundial. No es que la teoría kantiana fuera, para Hegel, tan influyente que resultara por sí misma en una figura histórica, pero sí constituye una parte de un movimiento histórico mayor. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel escribe: "El mismo principio [esto es, el de la libertad] obtuvo el mismo reconocimiento especulativo en Alemania, en la filosofía kantiana".[272] En otras palabras, la filosofía kantiana fue la expresión filosófica de este movimiento histórico. Así, lo que se examina en esta sección no es una teoría abstracta de la moralidad *per se*, sino la forma real del espíritu histórico que siguió a la Revolución Francesa. El periodo en cuestión es el de los principios del romanticismo alemán.[273]

271 *PhS*, § 596; *PhG*, 323; *FdelE*, 351.

272 *Phil of Hist.*, 443; *VGP*, 554.

273 Véase Moltke S. Gram, "Moral and Literary Ideals in Hegel's Critique of 'The Moral View of the World'", *Clio* 7 (1978): 375-402.

Esta sección, la primera de tres análisis, tiene como categoría al puro ser. Pero este ser no es ni el ser del en sí del objeto ni el ser del para sí del sujeto, sino al *ser en y para sí*. La Noción aquí supone la unidad de las esferas moral y natural. De esta forma, la categoría del ser no radica ni del lado subjetivo de la moralidad ni del lado objetivo de la naturaleza, sino en su unidad. La unidad de la moralidad y la naturaleza "expresa que algo es pensado como lo *que es*, que no es todavía real; una necesidad, no del *concepto* como concepto, sino del *ser*".[274] En esta tercera sección, "El espíritu cierto de sí mismo", las tres categorías: ser, lo uno y lo múltiple, fundamento y consecuencia, serán interpretadas, por supuesto, como una unidad del sujeto con el objeto como fue el caso en la tercera sección de la "Razón".

La Noción: el deber y el mundo moral (§§599-600)

Al final del análisis de la Revolución francesa, se vio cómo la Noción de la voluntad general colapsó y cómo el individuo llegó a verse a sí mismo como lo esencial de la esfera moral. Aquí es donde comenzamos en "La concepción moral del mundo". Aquí es el deber moral el que juega el papel principal: "La autoconciencia sabe el deber como la esencia absoluta; sólo se halla vinculada por él, y esta sustancia es su propia conciencia pura; el deber no puede adoptar para ella la forma de algo extraño".[275] La ley moral es lo que todos los agentes racionales deben querer si es que no están influenciados por indignas inclinaciones naturales. El contenido moral de esta ley es bueno por sí mismo: "Para la voluntad subjetiva, el bien y sólo el bien es lo esencial, y la voluntad subjetiva encuentra su valor y dignidad sólo en la medida en que concuerden este pensamiento y su intención con el bien".[276] La mayor tarea de la conciencia es actuar de acuerdo con la ley moral y realizar esta acción tan sólo por deber, pues la ley moral es la característica principal de la vida moral. La moralidad es el deber de la ley moral por el deber mismo y no por la esperanza de cualquier otra recompensa que vaya más allá de la acción moral: "Dado que el carácter del deber es abstracto y universal, debería ser realizado sólo por el deber mismo".[277] La conciencia considera a la ley moral y al deber, a los que impone como una manifestación de su propia voluntad, de

274 *PhS*, § 602; *PhG*, 326; *FdelE*, 353.
275 *PhS*, § 599; *PhG*, 324; *FdelE*, 352.
276 *PR*, § 131; *RP*, 188.
277 *PR*, § 133; *RP*, 192.

la misma manera en que antes la voluntad era sinónimo de la voluntad general. De esta forma, la relación de la conciencia con la ley moral y el deber no es la relación del sujeto con el objeto, sino la conciencia "encerrada en sí misma".[278]

Posteriormente, Hegel deriva lo que llama "la concepción moral del mundo" del concepto del deber. Dado que la conciencia moral está atada sólo en su relación con la ley moral abstracta, no tiene ninguna relación esencial con el mundo empírico. El mundo de la naturaleza es considerado como un otro inesencial e insignificante para la conciencia moral. Sólo la ley moral es real y esencial y el mundo natural no juega ningún papel significativo en la esfera moral. Hegel define lo anterior de la siguiente manera:

> Partiendo de esta determinación, se constituye una *concepción moral del mundo*, que consiste en la *relación* entre el ser en y para sí *moral* y el ser en y para sí *natural*. Esta relación tiene por fundamento tanto la total *indiferencia* y la propia *independencia de la naturaleza* y de los fines y las actividades *morales* entre sí como, de otra parte, la conciencia de la exclusiva esencialidad del deber y de la plena dependencia e inesencialidad de la naturaleza.[279]

Así, la concepción moral del mundo es aquella concepción que ve a la acción moral como la más alta de todas las actividades humanas y, por tanto, interpreta al mundo fundamentalmente en categorías morales. En el mundo moral, el ámbito de la naturaleza adopta un rol mínimo, pues no se presta para interpretaciones de este tipo. Por el contrario, es considerado como algo indiferente e inesencial para el mundo verdadero, que está representado por la esfera moral.

En este ámbito se da la unidad entre el sujeto y el objeto. Ya no se trata de un individuo irreflexivo inmediatamente unido con la totalidad social (como en "El espíritu verdadero") o de un revolucionario radical o crítica social por completo extrañada de sí misma (como en "El espíritu extrañado de sí mismo"); en su lugar, estos dos momentos se unen aquí, como es típico en el contenido de cada una de las secciones que vienen en tercera posición en la *Fenomenología*. En esta sección, la unidad es caracterizada como la armonía de la esfera objetiva de la naturaleza y la esfera subjetiva de la moralidad. Aquí, la esfera moral es el ámbito más alto, que se encuentra en armonía con

278 *PhS*, § 599; *PhG*, 325; *FdelE*, 352; *PR*, § 135; *RP*, 193: "El mismo deber en la autoconciencia moral es la esencia o la universalidad de esa conciencia, la manera en que ella está interiormente relacionada sólo consigo misma".

279 *PhS*, § 600; *PhG*, 325; *FdelE*, 352.

el mundo natural, que es un otro inesencial. Dicho de otra manera, el mundo es visto como una entidad con una teleología moral. La concepción moral del mundo está caracterizada por su creencia en la unidad entre naturaleza y moralidad. Ahora veremos cómo se desarrolla esta Noción en la experiencia.

La experiencia de la conciencia (§§ 601-609)

• El momento en sí: El primer postulado, la unidad de la naturaleza y la moralidad (§§ 601-602)

De acuerdo con esta Noción, la conciencia cree en la existencia de la ley moral abstracta o el "puro deber". Pero la conciencia moral observa empíricamente que el mundo de la naturaleza es indiferente a la ley moral. Percibe que a veces el mal es recompensado y el bien castigado. Observa que la observancia estricta a la ley moral no parece conducir en todos y cada uno de los casos a la felicidad.[280] A veces los individuos moralmente correctos sufren injustamente. Por ello parece haber una incoherencia entre la naturaleza y la moralidad, que la conciencia moral debe reconciliar. La conciencia moral debe actualizar su deber abstracto en el mundo real, pero esto se vuelve problemático si la naturaleza y el mundo empírico son indiferentes e incluso hostiles para la acción moral. La moralidad no ofrece ningún incentivo, dado que claramente no parece conducir a una vida feliz. La solución a este dilema es postular la armonía entre el mundo moral y el natural. En otras palabras, dado que la armonía entre estas dos esferas no puede ser observada empíricamente, debe ser presupuesta o postulada por el pensamiento: "La armonía de la moralidad y la naturaleza, o en tanto que la naturaleza sólo es tomada en consideración en la medida en que la conciencia experimenta su unidad con ella, la armonía de la moralidad y la dicha es *pensada* como algo que necesariamente es o, en otros términos, es *postulada*".[281] Aquí Hegel claramente refiere a la doctrina kantiana de los postulados de la razón práctica. En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant explica esto de la siguiente manera: "De esta solución [...] se sigue que en los principios fundamentales prácticos se puede concebir, al menos como posible, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad proporcional a la

280 *PhS*, § 601; *PhG*, 325; *FdelE*, 353: "La conciencia moral *experimenta* que la naturaleza no se cuida de darle la conciencia de la unidad de su realidad con la suya propia y que, por tanto, la hace *tal vez* llegar a ser *feliz* o *tal vez no*".

281 *PhS*, § 602; *PhG*, 326; *FdelE*, 353.

moralidad como consecuencia de ésta (pero no por eso este enlace se puede conocer y comprender)."[282] Según la perspectiva de Kant, la armonía entre las dos esferas, a pesar de no ser un hecho empíricamente establecido, debe ser no obstante un postulado de la razón práctica. A pesar de que no podamos demostrar metafísicamente la armonía entre moralidad y naturaleza, debido a los límites de la razón humana, debemos postularla para que el mundo moral tenga sentido: "Es una exigencia de la razón o certeza inmediata y premisa de la misma".[283] De esta manera, la unidad entre la naturaleza y la moralidad es el primer postulado.

Este postulado de la razón práctica permanece sólo como una idea abstracta carente de realidad. Carece de realidad, pues no es un objeto de la experiencia posible. En su lugar, es tan sólo "el pensamiento de la realidad".[284] La felicidad prometida por esta unión entre naturaleza y moralidad a la conciencia moralmente virtuosa no es una felicidad real en este mundo, sino una idea abstracta. De la misma manera, la armonía es ella misma una idea que la conciencia moral no puede experimentar jamás. En la *Lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel describe esto de la siguiente manera: "La armonía es descrita, entonces, de manera subjetiva, algo que sólo debería ser y que al mismo tiempo no es real —un mero artículo de fe, que posee certeza subjetiva pero sin verdad o de aquella objetividad propia de la Idea".[285] La armonía entre la esfera moral y la natural sigue siendo insatisfactoria pues se da sólo en el pensamiento, debido a su naturaleza irreal y abstracta.

• El momento para sí: El segundo postulado: la unidad del deseo y el deber (§§ 603-604)

Dado que, para la conciencia moral, la naturaleza en última instancia debe estar en armonía con el universo moral y la felicidad debe naturalmente concordar con la vida moral, se sigue que el individuo impulsa y desea que esa sección de la naturaleza deba también estar alineada con la ley moral. Pero una vez más, el sujeto individual moral experimenta empíricamente justo lo

282 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, tr. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), 123; *Crítica de la Razón Práctica*, tr. Dulce María Granja Castro (México: FCE-UAM- UNAM, 2005), 142. Véase Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, tr. Werner Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1987), § 86.

283 *PhS*, § 602; *PhG*, 326; *FdelE*, 354.

284 *PhS*, § 602; *PhG*, 326; *FdelE*, 353.

285 *EL*, § 60; *Enz.*, 73.

contrario. En cuanto "algo contingente y natural",[286] la conciencia moral se encuentra dentro de sí impulsos y deseos que lo alejan de la ley moral.[287] Hay un conflicto empírico entre "esta pugna entre la razón y la sensibilidad"[288] en la conciencia concreta individual. Como la unidad entre el deseo y la moralidad no puede darse empíricamente, esto también debe ser postulado; que constituye el segundo postulado. Este conflicto se piensa como superado cuando la conciencia moral domina la naturaleza y renuncia a sus deseos para actuar por la ley moral. Esta unidad entre las esferas moral y natural constituye la verdadera moralidad, pues sólo esta combinación de impulsos e inclinaciones *reales* con el deber *abstracto* constituyen un acto moral real: "Esta unidad y solamente ella es la moralidad *real*, pues en ella se contiene la oposición por medio de la cual el sí mismo es conciencia o solamente es un sí mismo real y de hecho y, al mismo tiempo, universal".[289] Pero bajo un examen más detallado, no hay una unidad o mediación genuina aquí, pues los deseos naturales son simplemente descartados y considerados como carentes de valor moral. El aspecto del deber abstracto es lo verdadero y lo real: "Puesto que, de ambos momentos de la oposición, la sensibilidad es sencillamente el *ser otro* o lo negativo y, por el contrario, el puro pensamiento del deber la esencia de la que nada puede ser abandonado, parece que la unidad que ha surgido sólo puede llevarse a cabo mediante la superación de la sensibilidad".[290] Pero sin el elemento natural y sensible, la moralidad permanece abstracta y no hay realidad ni acción moral.

La conciencia moral debe intentar ahora llegar a una Noción en la cual los deseos naturales no sean descartados como carentes de valor moral, sino que en su lugar tengan valor moral, logrando su armonía con la ley moral. Debe, entonces, unificar a estos dos y purificar sus deseos naturales de tal manera que caigan bajo la ley moral abstracta. Esto sólo puede llevarse a

286 *PhS*, § 603; *PhG*, 327; *FdelE*, 354.

287 *PR*, § 139, Observación; *RP*, 201: "Pero dado que aquí la voluntad hace de sus impulsos en su carácter contingente que les es natural, y también, por tanto, de la forma que adopta en este punto, la forma del particular, un factor determinante de su contenido; se sigue que está en oposición con lo universal en tanto objetividad interior, al bien, que viene a escena como el extremo contrario de la objetividad inmediata y, lo natural simple y puro, tan pronto como la voluntad se refleja en sí misma y la conciencia es un *conocer* de la conciencia. Es en esta oposición que la interioridad de la voluntad es mala".

288 *PhS*, § 603; *PhG*, 327; *FdelE*, 354. Véase la discusión de Hegel del conflicto entre la razón y las inclinaciones en *ETW*, 211 y ss.; *TJ*, 266 y ss.

289 *PhS*, § 603; *PhG*, 327; *FdelE*, 354.

290 *PhS*, § 603; *PhG*, 327; *FdelE*, 354.

cabo por la paciente educación de las inclinaciones naturales. Los impulsos naturales y los deseos deben ser cultivados de tal manera que concuerden espontáneamente con la ley moral. Kant explica que:

> En esta voluntad la *plena adecuación* de las convicciones con la ley moral es la condición más elevada del bien supremo [...] Pero la plena adecuación de la voluntad con la ley moral es la *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia el *infinito* hacia esa plena adecuación.[291]

En principio, el tedioso proceso de entrenamiento de los impulsos no termina nunca. Uno está purificando sus deseos eternamente sin jamás alcanzar la meta de una voluntad perfectamente armónica: "La perfección no puede alcanzarse realmente, sino que debe pensarse solamente como una *tarea absoluta*, es decir, como una tarea que sigue siendo sencillamente eso, una tarea".[292] Incluso si la moralidad es concebida como una tarea por completar, dado que la armonía entre los deseos y la moralidad es eternamente pospuesta, la tarea nunca puede, en principio, ser realizada. De esta manera, la moralidad es perpetuamente diferida y pospuesta hacia el futuro infinito. En la *Lógica* de la *Enciclopedia,* Hegel escribe:

> Esta contradicción puede ser distinguida por medio del aplazamiento de la realización de la Idea hacia el futuro, hacia un *tiempo* en el que la Idea también estará. Pero una condición sensible como lo es el tiempo, es lo contrario de la reconciliación de esta discrepancia; y una progresión infinita —que es la correspondiente imagen adoptada por el entendimiento— frente a esto, sólo repite y recrea esta contradicción.[293]

Este aplazamiento de la moralidad equivale a admitir que no hay unidad en la acción moral misma y que esta armonía existe sólo en el pensamiento: "Pero en la armonía desaparece la *moralidad* como *conciencia* o su *realidad*, como en

291 Kant, *Critique of Practical Reason*, 126-127; *Crítica de la Razón Pura*, 145-146; *PhS*, § 603; *PhG*, 327; *FdelE*, 355: "La conciencia tiene que hacer brotar ella misma esta armonía y hacer siempre progresos en la moralidad. Pero el *perfeccionamiento* de esta armonía debe *remitirse* al *infinito*".

292 *PhS*, § 603; *PhG*, 327; *FdelE*, 355.

293 *EL*, § 60; *Enz.*, 73.

la *conciencia* moral o en la realidad desaparece su *armonía*".[294] La conclusión lógica de esto es que no hay ninguna instancia real de la acción moral y que es imposible ser moral para cualquier agente existente particular. Estos dos puntos representan las contradicciones irreconciliables en este momento de la moralidad abstracta.[295]

- El momento en sí y para sí: El tercer postulado. Dios como legislador (§§ 605-609)

Ahora, los dos postulados anteriores se unen en un tercer momento. El primer postulado representa la unidad del mundo objetivo de la naturaleza con la moralidad y, por tanto, representa el momento *en sí*. El segundo postulado se ocupa de la conciencia subjetiva y la unidad de sus impulsos con la moralidad y así representa el momento *para sí* con un énfasis en el sujeto. Ahora estos dos momentos se unen en un tercero:

> El primer postulado era la armonía de la moralidad y de la naturaleza objetiva, el fin último del *mundo*; el otro la armonía de la moralidad y de la voluntad sensible, el fin último de la *autoconciencia* como tal; el primero, por tanto, la armonía en la forma del *en sí*, el otro en la forma del *ser para sí*. Pero lo que como término medio une estos dos fines últimos extremos que son pensados, es el movimiento del actuar *real* mismo.[296]

Ahora examinamos la unidad del sujeto con el objeto en la acción moral, que, de acuerdo, con el silogismo de Hegel, forma el término medio entre las dos esferas. Este término medio representa así el momento en sí y para sí en su unidad. Hegel dice: "Los postulados que de este modo nacen como antes contenían solamente las armonías *que son* separadas en sí y *para sí*, ahora contienen armonías *que son en y para sí*".[297]

La conciencia moral es confrontada ahora con una situación moral concreta en el mundo empírico. Cada situación moral es una entidad compleja llena de relaciones y situada en un contexto multifacético. Esta complejidad se opone a la conciencia moral abstracta, que sólo conoce la ley moral abstracta: "La conciencia moral, como el *simple saber* y *querer* del puro *deber* es

294 *PhS*, § 603; *PhG*, 327-328; *FdelE*, 355.

295 *PhS*, § 603; *PhG*, 328; *FdelE*, 355: "Esto conduce a contradicciones a una tarea que debe seguir siendo tarea y que debe, sin embargo, ser cumplida, —a una moralidad que no debe ser ya conciencia, que no debe ser ya real".

296 *PhS*, § 604; *PhG*, 328; *FdelE*, 355.

297 *PhS*, § 604; *PhG*, 328; *FdelE*, 356.

referida en la acción al objeto contrapuesto a su simplicidad, con la realidad del *caso múltiple*, y tiene así un múltiple *comportamiento* moral".[298] En diversas situaciones morales debe recurrirse a varias leyes morales, cada una de las cuales es apropiada para un caso individual: "Nacen aquí, con arreglo al contenido, las *muchas* leyes en general y, con arreglo a la forma, las potencias contradictorias de la conciencia que sabe y de lo carente de conciencia".[299]

Pero esta situación crea una contradicción. En principio sólo hay una ley moral y un solo deber moral absoluto y, sin embargo, en el ámbito de lo real aparecen varias leyes morales de acuerdo con la pluralidad de las situaciones morales. Por un lado, sólo la ley moral abstracta parece ser lo esencial, mientras que la pluralidad de máximas permanece como lo no esencial: "Por lo que se refiere en primer lugar a los *muchos deberes*, para la conciencia moral en general sólo vale en ellos el *deber puro*; los *muchos deberes*, por ser muchos, son *determinados* y, por tanto, como tales, nada sagrado para la conciencia moral".[300] De esta manera, la moralidad permanece del lado de la abstracción y la realidad concreta parece estar carente de contenido. Pero esta ley moral, *qua* abstracta, permanece vacía sin un contenido particular provisto por los deberes particulares. La ley moral abstracta carece del aspecto real: "Pero, al mismo tiempo, por medio del concepto de la *acción*, que entraña en sí una múltiple realidad y, por tanto, una múltiple relación moral, esos deberes tienen que ser *necesariamente* considerados como deberes que son en y para sí".[301] La conciencia moral confronta la contradicción implícita en la división entre la moralidad real y teórica. Necesita de la pluralidad de las leyes morales para ser real y, sin embargo, precisamente esta pluralidad de leyes contradice la singularidad de la única y verdadera ley moral. Así, la conciencia moral busca una manera de reunir lo real y lo téorico.

Para resolver esta contradicción, la conciencia debe separarse en estos dos momentos en dos agentes morales diferentes. Por un lado, la conciencia moral asume la responsabilidad por la pluralidad de leyes morales en la esfera de lo real. Por otro, la esencia y realidad de esas leyes morales y su unidad con *la* ley moral debe ser encontrada en otra conciencia: "Y como, además,

298 *PhS*, § 605; *PhG*, 328; *FdelE*, 356; *PR*, § 119, Observación; *RP*, 177: "Una acción en tanto evento externo es un complejo de partes conectadas que pueden considerarse como divididas en unidades *ad infinitum*, y la acción puede pensarse como si sólo hubiera tocado la primera de las instancias de sólo una de estas unidades".

299 *PhS*, § 605; *PhG*, 328; *FdelE*, 356.

300 *PhS*, § 605; *PhG*, 328; *FdelE*, 356.

301 *PhS*, § 605; *PhG*, 328-329; *FdelE*, 356.

sólo pueden ser en una *conciencia* moral son, al mismo tiempo, en otra que aquella para la que solamente el deber puro, como puro, es en y para sí y sagrado".[302] Así, otra autoconciencia es puesta para asegurar la realidad y la santidad moral de la pluralidad de deberes morales: "Se postula, por tanto, el que sea *otra* conciencia que santifique esos deberes o que los sepa y los quiera como deberes".[303] Esta otra conciencia es, por supuesto, Dios, tal como Hegel claramente indica en la *Lógica* de la *Enciclopedia:*

> La universalidad moldeada por la razón, y descrita como el fin final absoluto o el bien, será entonces realizada en el mundo, y realizada aún más por medio de un tercero, por el poder que propone este fin y que también lo realiza, esto es, Dios. Es en él, por tanto, quien es la verdad absoluta, donde estas oposiciones entre lo universal y lo [particular], lo subjetivo y lo objetivo, se resuelven y se muestran como no subsistentes por sí mismas, ni verdaderas.[304]

Mientras que el hombre con sus capacidades cognitivas finitas no puede conocer la unidad de la pluralidad de las leyes morales con la ley moral o la última unidad de la naturaleza y la moralidad, Dios, quien creó el universo con un propósito específico en mente, conoce esta armonía. Es Dios en última instancia, en cuanto "un señor y dominador del mundo, [el] que hace brotar la armonía de la moralidad y la dicha y que, al mismo tiempo, santifica los deberes como *muchos*".[305] Este tercer momento unifica los dos anteriores, reuniendo la ley universal moral con la pluralidad de deberes particulares: "Esta conciencia es, con ello, una conciencia en la que lo universal y lo particular forman sencillamente unidad".[306] La unidad encontrada en Dios representa aquí el momento en y para sí.

Pero al colocar estos deberes individuales en otra conciencia, el agente moral una vez más se ha robado a sí mismo la posibilidad de la acción moral. Este aspecto de la realidad ya no está en la conciencia moral: "Pero en la acción real la conciencia se comporta como este sí mismo, como una conciencia totalmente singular; tiende hacia la realidad como tal y la tiene como fin,

302 *PhS*, § 605; *PhG*, 328; *FdelE*, 356.

303 *PhS*, § 606; *PhG*, 329; *FdelE*, 356.

304 *EL*, § 59; Enz., 72. Véase Kant, *Critique of Practical Reason*, 119; *Crítica de la Razón Pura*, 137: "No es imposible que la moralidad de la convicción tenga una conexión, si no inmediata al menos mediata (mediante un autor inteligible de la naturaleza)".

305 *PhS*, § 606; *PhG*, 329; *FdelE*, 357.

306 *PhS*, § 606; *PhG*, 329; *FdelE*, 356.

pues quiere llevarla a cabo. El *deber en general cae*, pues, fuera de ella, en otra esencia, que es conciencia y el sagrado legislador del puro deber".[307] El deber absoluto reside con Dios y no en la conciencia moral real. Esta solución demuestra ser contradictoria, pues la conciencia moral sólo puede actuar de acuerdo con la pluralidad de las leyes morales no esenciales y no de acuerdo con la única ley moral esencial, la cual reside en el ámbito de lo divino. Así, la conciencia se conoce a sí misma como "la conciencia moral *imperfecta*".[308] La perspectiva moral es todavía incapaz de reunir la ley moral abstracta con la realidad.

En última instancia, la moralidad se reduce a un mero pensamiento, pues no puede ser trasladada por la conciencia moral al ámbito de lo real y a las leyes morales particulares. La moralidad puede ser encontrada sólo en la esfera divina que yace más allá de la realidad. La unidad de la moralidad con la naturaleza es sólo un pensamiento en la mente de Dios, a la que los humanos no pueden tener acceso: "Pero, aunque su realidad sea imperfecta, para su querer y su saber *puro* el deber vale como la esencia; en el concepto, en tanto que es contrapuesto a la realidad [*Realität*], o en el pensamiento es, por tanto, perfecta. Pero la esencia absoluta es precisamente este algo pensado y postulado más allá de la realidad".[309] Bajo esta perspectiva, toda la idea de la moral es reducida a un absurdo. La ley moral mantiene su estatus sublime pero sólo a costa de nunca poder entrar en el mundo real. La moralidad permanece como una mera idea sin ninguna manifestación empírica.

Observaciones finales (§§ 610-615)

La división entre la ley moral abstracta y la realidad resulta ser apabullante para este nivel del espíritu. Al final, no queda nada tangible de la conciencia moral de la ley ni del deber. Hegel indica el fin de este movimiento dialéctico con el siguiente resumen de los momentos anteriores:

> La concepción del mundo es, aquí, acabada; en efecto, en el concepto de la autoconciencia moral se ponen en una unidad los dos lados, el puro deber y la realidad y, con ello, se ponen tanto uno como otro, no como lo que son en y para sí, sino como *momentos* o como superados. Y esto deviene para la conciencia en la parte final de la concepción moral del mundo; o sea que la conciencia pone

307 *PhS*, § 607; *PhG*, 329; *FdelE*, 357.
308 *PhS*, § 608; *PhG*, 330; *FdelE*, 357.
309 *PhS*, § 609; *PhG*, 330; *FdelE*, 357.

> el deber puro en una esencia distinta de la que ella misma es, es decir, lo pone, en parte, como un *representado*.[310]

El deber y la moralidad permanecen abstractos y no encuentran ninguna manifestación concreta que les sea adecuada sin por ello colapsarse en contradicciones conceptuales. La razón práctica nunca deviene verdaderamente práctica, pues no tiene contenido alguno. En este momento, la categoría de ser, que representa la unidad de la naturaleza con la moralidad, sigue siendo tan sólo un pensamiento abstracto.[311] La unidad se colapsa continuamente, y la conciencia moral se extraña del mundo, que ve todavía como opuesto a su propósito moral. Este extrañamiento debe ser superado si es que el espíritu ha de alcanzar una explicación consistente y satisfactoria de la moralidad.

II. La deformación o la duplicidad (§§ 616-631)

En esta sección, Hegel continua su discusión sobre las diferentes concepciones de la moralidad que estaban de moda durante el periodo del romanticismo alemán. Hegel nos dice directamente que su explicación aquí es una continuación de la discusión sobre la concepción moral del mundo, de la homónima sección anterior: "Este mundo de la deformación no es otra cosa que el desarrollo de la autoconciencia moral en sus momentos y, con ello, su *realidad* [*Realität*], con arreglo a su esencia".[312] De esta afirmación, podemos llegar a un acuerdo en la relación entre estas dos secciones, que parecen estar extrañamente de acuerdo. En "La concepción moral del mundo", consideramos la unidad de la moralidad y la naturaleza desde un nivel abstracto. Pero los postulados deben entrar en la realidad si pretenden ser válidos para la moral real. En efecto, un código moral que permanece puramente teórico es inútil; debe ser susceptible de ser traducido en la acción. "Pero esta razón práctica", escribe Hegel, "no confina el principio universal del bien a su propia regulación interior: primero deviene *práctica*, en el verdadero sentido del término,

310 *PhS*, § 610; *PhG*, 330; *FdelE*, 358.

311 *PhS*, § 611; *PhG*, 331; *FdelE*, 358: "Como en la conciencia moral se dan del mismo modo ambas cosas, la *libertad del ser* y la inclusión de éste en la conciencia, su objeto deviene como un objeto *que es* y que, *al mismo tiempo*, sólo es *pensado*; en la última parte de su intuición, el contenido se pone esencialmente de tal modo que su *ser* es un ser *representado*, y esta conexión del ser y el pensamiento es, enunciada como lo que de hecho es, como el *representar*".

312 *PhS*, § 631; *PhG*, 340; *FdelE*, 368.

cuando insiste en el bien que es manifestado en el mundo con un objetivo externo".[313] En la sección previa, la conciencia moral caía en contradicciones una y otra vez, pues la moralidad era concebida sólo de manera abstracta. Para evitar esto, la conciencia moral debe trasladarse ahora al ámbito de la acción concreta. En la presente sección, la conciencia moral es considerada por encima de su lado real activo o en su "esencia natural".

De la misma manera que el segundo análisis de la serie, la discusión sobre la deformación opera con las categorías de lo uno y lo múltiple correspondientes a la sección de "La percepción". Hegel explicíta esto último con una referencia directa a la sección de "La percepción", donde esta categoría fue introducida por primera vez: "Todo caso es, en efecto, la concreción de muchas relaciones morales, a la manera como un objeto de la percepción en general es una cosa con muchas propiedades".[314] Lo que está en juego aquí es la situación moral, que tiene la misma determinación categorial que en el objeto. En la sección anterior, estabamos ocupados con la unidad abstracta entre naturaleza y moralidad, y el puro ser era la categoría correspondiente a esta Noción abstracta. Ahora pasamos a la esfera empírica de la percepción concreta y con esta transición hacia una nueva categoría entra en escena lo uno y lo múltiple. Esta categoría de la percepción ahora se aplica a la situación moral concreta.

La Noción: El deber y el mundo moral del lado de la realidad (§§ 616-617)

"La deformación o la duplicidad" comparte la misma Noción con "La concepción moral del mundo", dado que es una continuación de la discusión anterior. En otras palabras, la Noción que es operativa aquí es una vez más la creencia de que hay una armonía entre las esferas moral y natural, entre la moralidad y los impulsos naturales y los deseos. De esta manera, dado que la Noción es la misma, las fases correspondientes de la experiencia de la conciencia serán también las mismas en esta sección. A pesar de que la Noción y los momentos de la experiencia de la conciencia se corresponden en ambas secciones, la explicación de la deformación no es redundante, dado que los análisis de la experiencia de la conciencia se realizan desde una perspectiva distinta. La preocupación aquí ya no es la moralidad como una entidad teórica abstracta, pues ahora debemos explorarla desde el lado de su realidad. Así,

313 *EL*, § 54; *Enz.*, 70.
314 *PhS*, § 630; *PhG*, 339; *FdelE*, 367.

podemos observar la transición de la categoría abstracta del puro ser a la categoría concreta de lo uno y lo múltiple, típica de la percepción. Analizado desde esta perspectiva, el concepto de la moralidad producirá contradicciones que manifiestan una clara contradicción por parte de la conciencia moral: "Para afirmar un *momento* como lo que es en sí, afirma lo *contrapuesto* a lo que es en sí. Con lo cual confiesa que, de hecho, no toma en serio ninguno de los dos".[315] Dado que la conciencia moral es conciente de su contradicción y de este continuo intercambio de posiciones, desarrolla una suerte de hipocrecía, a la que Hegel se refiere como "deformidad" o duplicidad.

Como es típico de todas las Nociones en "El espíritu cierto de sí mismo", la noción de la perspectiva moral todavía opera con una unidad entre el sujeto y el objeto. La conciencia moral todavía insiste en la unidad de la moralidad y la naturaleza y, por tanto, del momento en sí con el momento para sí: "No la vemos ni encontrarse con el objeto como con un extraño ni vemos tampoco al objeto devenir o no consciente para ella, sino que la conciencia procede en todas partes con arreglo a un fundamento partiendo del cual *pone la esencia objetiva*; sabe, pues, la esencia como sí misma, pues se sabe lo activo que la engendra".[316] La ley moral producida por la conciencia moral racional tiene una validez objetiva para todos los agentes morales racionales y por ello es tanto subjetiva como objetiva. A continuación abordaremos las contradicciones que comienzan a aparecer en la experiencia de la conciencia.

La experiencia de la conciencia (§§ 618-631)

- El momento en sí: El primer postulado. La unidad de la naturaleza y la moralidad (§§ 618-621)

Tal como era el caso en la sección anterior, Hegel comienza aquí con el postulado sobre la armonía entre la naturaleza y la moralidad. La conciencia nunca puede llegar a saber que esta unidad es un objeto de la experiencia posible, pero, como hemos visto, esta unidad debe ser postulada como un presupuesto necesario de la razón: "Esta armonía debe ser *en sí*, no para la conciencia real, no como algo presente".[317] Lo que está presente, y que es observado empíricamente, es la contradicción de la esfera natural con la esfera moral. Sin embargo, a pesar de esta contradicción empírica, la creencia teórica de

315 *PhS*, § 617; *PhG*, 333; *FdelE*, 360.
316 *PhS*, § 616; *PhG*, 332; *FdelE*, 360.
317 *PhS*, § 618; *PhG*, 333; *FdelE*, 360-361.

la moralidad, tal como ella existe, es inquebrantable. Pero, bajo la creencia de que ya existe la moralidad, ésta sólo puede existir en las acciones reales de la conciencia moral. Sería claramente un absurdo afirmar que la moralidad existe pero sólo en la teoría abstracta y no en las acciones reales. El concepto de existencia implica realidad: "En ello consiste, precisamente, la realidad de su moralidad".[318] Sin embargo, esta misma acción prueba que la disputada unidad existe en la esfera empírica y que no es sólo un postulado: "Pero en la *acción* misma se deforma inmediatamente aquella posición; pues la acción no es otra cosa que la realización del fin moral interior, no es otra cosa que el hacer surgir una *realidad determinada por el fin* o la armonía del fin moral y de la realidad misma".[319] Cuando la acción moral es concebida como un acto autoconsciente de acuerdo con un propósito moral, entonces, la acción moral concreta existe realmente. Así, en la medida en que esta unidad pueda y de hecho sea realizada en la esfera de la acción, el postulado resulta superfluo: "Por tanto, la acción cumple, de hecho, inmediatamente aquello que se establecía para que no llegara a tener efecto y que debía ser solamente un postulado, solamente un más allá".[320] Ésta es entonces la primera instancia de falta de autenticidad por parte de la conciencia moral: "La conciencia, por tanto, expresa por medio del hecho, que no toma en serio el postular, ya que el sentido de la acción consiste más bien en hacer presente lo que no debe ser presencia".[321]

Dado que la acción moral existe de hecho, la conciencia moral se concentra ahora en ella, como en el aspecto clave de toda la moralidad. La conciencia ahora puede apreciar las limitaciones de la acción moral. Una acción individual no puede de ninguna manera representar el propósito universal de la razón. En efecto, la acción individual, aunque virtuosa, pareciera insignificante en comparación con la elevada meta de la razón. Hegel explica:

> Pero, de hecho, la acción real es solamente acción de la conciencia *singular* y, por tanto, a su vez, solamente algo singular y la obra contingente. Pero el fin de la razón como el fin universal y que todo lo abarca es nada menos que el mundo todo; un fin último que va mucho más allá del contenido de este acto singular y que, por tanto, debe colocarse más allá de toda acción real.[322]

318 *PhS*, § 618; *PhG*, 333; *FdelE*, 361.
319 *PhS*, § 618; *PhG*, 333; *FdelE*, 361.
320 *PhS*, § 618; *PhG*, 333; *FdelE*, 361.
321 *PhS*, § 618; *PhG*, 333; *FdelE*, 361.
322 *PhS*, § 619; *PhG*, 334; *FdelE*, 361.

Visto desde este punto de vista, la acción concreta pareciera ser siempre insignificante y limitada. El énfasis en la acción falla y traiciona a la Noción del bien supremo de la humanidad en su totalidad.

Ahora, la conciencia moral piensa que es el "*bien supremo* [el que vale] como la esencia".[323] Pero cuando esto es pensado detenidamente, resulta que la Noción del bien supremo elimina por completo la noción de moralidad. El primer postulado dice que hay una unidad entre naturaleza y moralidad y que éste es el propósito final del mundo. Pero si esta unidad es presupuesta, entonces, la "acción moral [individual] es superflua".[324] Incitar la acción moral ya no es necesario, pues la moralidad ya prevalece. El bien supremo es alcanzado de todas manera, sin la ayuda de las acciones de la conciencia moral individual. Así, la moralidad sólo tiene sentido cuando algo se opone a ella y sólo puede lograr algo mediante la superación de esta oposición: "Pues la acción es solamente bajo la premisa de algo negativo, que ha de ser superado por la acción".[325] Este énfasis en el bien supremo debe ser rechazado por la conciencia moral, que se encuentra a sí misma una vez más en un acertijo lógico.

El primer postulado conduce, de esa manera, a una contradicción tras otra. La característica de las contradicciones presentadas aquí, es lo que Hegel llama "una deformación de la cosa".[326] En cada caso, la conciencia moral comienza con la idea de que no cree seria y realmente, y entonces se mueve hacia otro punto que directamente lo contradice. Aquí Hegel revisa las tres fases que hemos examinado hasta ahora:

> La conciencia parte de que *para ella* la moralidad y la realidad no armonizan, pero no toma esto en serio, pues es en la acción donde *para ella* está presente esta armonía. Pero *para ella* tampoco es tomada en serio esta *acción*, ya que se trata de algo singular, mientras que ella tiene un fin tan elevado, que es *el bien supremo*. Pero esto es, a su vez, solamente una deformación de la cosa, puesto que en ello desaparecerían toda acción y toda moralidad.[327]

El énfasis en la división empírica entre la moralidad y la naturaleza, en la acción moral concreta y el bien supremo, cada uno de estos ha sido mostrado

323 *PhS*, § 620; *PhG*, 334; *FdelE*, 362.
324 *PhS*, § 620; *PhG*, 334; *FdelE*, 362.
325 *PhS*, § 620; *PhG*, 334; *FdelE*, 362.
326 *PhS*, § 621; *PhG*, 335; *FdelE*, 362.
327 *PhS*, § 621; *PhG*, 334-335; *FdelE*, 362.

como conceptualmente incoherente. De esta manera, el primer postulado se muestra lleno de contradicciones y de asunciones dudosas. Esto completa la primera etapa de la experiencia de la conciencia.

• El momento para sí: El segundo postulado. La unidad del deseo y el deber (§§ 622-625)

Del análisis del primer postulado, pasamos ahora al segundo postulado, correspondiente a la unidad de los impulsos naturales con la moralidad. En sus actos morales, la conciencia moral afirma que ha purificado efectivamente a su voluntad de todos los bochornosos motivos naturales carentes de contenido moral y que "establece su fin como puro, como independiente de impulsos e inclinaciones".[328] Pero esto es imposible pues, para ser un agente *real* en el mundo, la conciencia moral debe ser un individuo natural. Es imposible eliminar los impulsos naturales por completo y aun así tener acciones reales. Una vez más, el resultado es una duplicidad: "No se toma, pues, en serio la superación de las inclinaciones y los impulsos, pues precisamente ellos son *la autoconciencia que se realiza*".[329] La autoconciencia no puede tomar en serio su objetivo moral de liberarse a sí misma de los impulsos naturales, pues hacer esto implicaría destruírse a sí misma en tanto ser natural, es decir, implicaría su autodestrucción.

Pero como vimos anteriormente, estos impulsos "tampoco deben ser *reprimidos*, sino ser solamente *conformes* a la razón".[330] Sin embargo, si esto significa que la moralidad puede funcionar como un instinto o impulso para la acción, entonces, en la acción real habrá instancias en la que estos impulsos sean conformes con la razón: "Y son conformes a ella, pues la *acción* moral no es otra cosa que la conciencia que se realiza y que asume, por tanto, la figura de un *impulso*; es decir, es de un modo inmediato la armonía presente entre el impulso y la moralidad".[331] En este caso, ya no hace falta postular la armonía entre ellos pues la armonía ya existe. Pero esto no es lo mismo que el cultivo de deseos naturales, que simplemente son lo que son:

> Pero, de hecho, el impulso no es solamente esta figura vacía que pueda llevar en sí un resorte distinto de lo que el impulso mismo es y que pueda ser acicateada por él. Pues esta sensibilidad es una naturaleza que tiene en sí misma sus propias

328 *PhS*, § 622; *PhG*, 335; *FdelE*, 363.
329 *PhS*, § 622; *PhG*, 335; *FdelE*, 363.
330 *PhS*, § 622; *PhG*, 335; *FdelE.*, 363.
331 *PhS*, § 622; *PhG*, 335; *FdelE*, 363.

> leyes y sus propios resortes; por tanto, la moralidad no puede tomar en serio el ser el resorte de los impulsos, el ángulo de inclinación de las inclinaciones.[332]

El deber moral es abstracto y vacío, mientras que, por el contrario, los impulsos naturales están llenos de contenido sensible. De esta manera, la voluntad actuaría naturalmente de acuerdo con el contenido sensible, pero este tipo de acción no tendría, consecuentemente, ningún valor moral. El resultado es que "*la armonía* de ambos [...], por tanto, sólo es *en sí* y *postulada*".[333]

Ahora bien, la armonía de las inclinaciones y la moralidad se "desplaza" del ámbito de la realidad hacia el reino del pensamiento. No existe de hecho, sino que tan sólo es un mero postulado. Se piensa que la perfección moral ocurre sólo cuando "ha cesado la lucha entre la moralidad y la sensibilidad y la segunda es conforme a la primera de un modo que no es posible captar".[334] Pero esta Noción de perfección moral es autocontradictoria, pues destruiría toda Noción de moralidad. Si nuestros deseos estuvieran espontáneamente de acuerdo con la ley moral de cualquier manera, entonces, no habría ninguna virtud en actuar de acuerdo con ella. Si no hubiera un conflicto entre deseos y ley moral, entonces, la Noción de deber sería destruída. Una vez más, la moralidad requiere que algo se oponga a ella para poder tener sentido. Por ello, la conciencia moral no puede tomar en serio su propio deseo de alcanzar esta meta y este concepto que es la perfección moral.

La conciencia moral intenta mantener la diferencia posponiendo la perfección moral en un tiempo futuro indefinido y creando la Noción del progreso moral hacia esta meta. De esta forma, es capaz de mantener el aspecto de la oposición, por lo menos temporalmente. El proyecto moral implica el entrenamiento de la voluntad de tal manera que las pasiones estén espontáneamente de acuerdo con la ley moral. Así, el agente moral progresa eternamente hacia la verdadera moralidad sin jamás alcanzarla: "Lo válido para la conciencia es más bien, por tanto, solamente este estado intermedio de la no perfección, estado que debe ser, sin embargo, por lo menos, un *progreso* hacia la perfección".[335] Pero, cuando pensamos esto detenidamente, vemos que la conciencia moral no puede tomar en serio este progreso hacia la perfección moral, pues alcanzar la perfección supondría el fin de toda la moralidad *per*

332 *PhS*, § 622; *PhG*, 335; *FdelE*, 363.
333 *PhS*, § 622; *PhG*, 335-336; *FdelE*, 363.
334 *PhS*, § 622; *PhG*, 336; *FdelE*, 364.
335 *PhS*, § 623; *PhG*, 336; *FdelE*, 364.

se: "Pues el progresar en la moralidad sería más bien un encaminarse hacia la decadencia de ella. La meta sería, pues, la nada antes vista o la superación de la moralidad y de la conciencia misma; ahora bien, el acercarse cada vez más a la nada se llama *decrecer*".[336]

Dado que la conciencia moral no puede ni alcanzar la perfección moral ni progresar hacia ella, esta fase resulta ser: "El estadio intermedio de la moralidad imperfecta".[337] Este estadio intermedio es la única cosa cierta y real. Pero dado que la conciencia es imperfecta respecto a la moralidad, ya no tiene el derecho de esperar la felicidad como un resultado de su acción. Si recibiera la felicidad, entonces, sería sólo por gracia o suerte, pero no como una recompensa de sus acciones virtuosas. De la misma manera, la observación empírica que a menudo sufre el virtuoso ya no tiene ningún sentido. Si todos los seres humanos se encuentran en este estadio intermedio imperfecto, entonces, nadie tiene derecho a ser considerado virtuoso y, por tanto, no hay conflicto si los individuos moralmente desdichados sufren. El segundo postulado, de esta manera, encierra muchas contradicciones y la conciencia moral es conducida hacia el tercer postulado como su última oportunidad de hacer consistente la concepción moral del mundo.

• El momento en sí y para sí: El tercer postulado- Dios como legislador (§§ 626-630)

Ahora, con el tercer postulado, Dios es pensado como el garante de la esfera moral. Dado que la conciencia moral es esencial y moralmente imperfecta y dado que la moralidad todavía se supone como algo existente, ésta debe existir en alguna parte, por ejemplo, en lo divino: "La moralidad misma es, pues, en otra esencia que en la conciencia real; esta esencia es un sagrado legislador moral".[338] Como vimos anteriormente, la conciencia moral necesita que Dios santifique la pluralidad de los deberes individuales, pues de otra manera parecerían carentes de todo valor moral para la conciencia moral que sólo considera a la ley moral como verdadera. Pero Hegel indica una vez más que este gesto no es auténtico. Un agente moral racional, una conciencia moral debe ser capaz de reconocer y actuar por leyes morales. Respecto a la moralidad, Dios no goza de ninguna ventaja sobre los demás agentes morales racionales: "Pues la autoconciencia moral es ella lo absoluto y el

336 *PhS*, § 623; *PhG*, 336; *FdelE*, 364.
337 *PhS*, § 625; *PhG*, 337; *FdelE*, 365.
338 *PhS*, § 626; *PhG*, 337; *FdelE*, 365.

deber simple y exclusivamente lo que *ella sabe* como deber. Y sólo sabe como deber el deber puro; lo que para ella no es sagrado no es sagrado en sí, y lo que no es sagrado en sí no puede ser santificado por la sagrada esencia".[339] Si un agente moral está obligado a siempre diferir en sus opiniones morales con Dios, entonces, de ninguna manera puede su racionalidad ser suficiente para la acción moral. Para que la moralidad tenga sentido, los deberes deben ser reconocibles universalmente por todos los agentes morales. Un deber moral debe ser un deber para un agente individual si las acciones del agente han de ser juzgadas de acuerdo con un criterio de moralidad.

La conciencia moral conoce sólo la pluralidad de las leyes morales, mientras que la verdadera ley moral le pertenece sólo a Dios. La única ley moral es válida sólo para lo divino, pues el puro deber que implica es imposible de alcanzar para las conciencias morales reales. Pero una vez más se coloca a la moralidad en otra esfera, privando así a cualquier ser natural real de la oportunidad de algún día alcanzarla. En un agente moral real "la moralidad se halla afectada y condicionada en ella por la sensibilidad y, por tanto, no en y para sí, sino como una contingencia del libre *querer*".[340] Un agente moral real no es por completo libre, pues está determinado por sus impulsos naturales. Dios, por otra parte, al carecer de cualquier elemento natural, es pensado como absolutamente libre y, por tanto, como el único agente moral verdadero: "Es la moralidad, por tanto, en otra esencia".[341] La perfección moral sólo puede ser alcanzada por Dios, quien es absolutamente libre de cualquier aspecto sensible: "Esta esencia es aquí, por tanto, la moralidad puramente perfecta, ya que en tal esencia la moralidad no se halla en relación con la naturaleza ni con la sensibilidad".[342] Pero esto tiene como consecuencia una contradicción inherente a la noción de moralidad, pues la moralidad supone acciones reales, lo cual implica un elemento sensible: "La *realidad* [*Realität*] del puro deber es su *realización* en la naturaleza y en la sensibilidad".[343] Una vez más, si no hay ningún elemento sensible, no puede haber acción. Más aun, dado que no hay una oposición en la voluntad divina originada por impulsos naturales, entonces, una vez más, no hay moralidad: "Pero la *moralidad pura*, totalmente separada de la realidad, de tal modo

339 *PhS*, § 626; *PhG*, 337-338; *FdelE*, 365-366.
340 *PhS*, § 627; *PhG*, 338; *FdelE*, 366.
341 *PhS*, § 627; *PhG*, 338; *FdelE*, 366 .
342 *PhS*, § 628; *PhG*, 338; *FdelE*, 366.
343 *PhS*, § 628; *PhG*, 338; *FdelE*, 366.

que no tenga con ésta ninguna relación positiva, sería una abstracción no consciente e irreal, en la que se superaría sencillamente el concepto de la moralidad de ser el pensamiento del deber puro y un querer y un obrar".[344]

La moralidad es imposible tanto para la conciencia moral concreta como para la divinidad. Hegel resume el problema de la conciencia moral sensible de la siguiente manera: "En aquella primera conciencia imperfecta, la moralidad no se ha llevado a cabo [pues] se halla asociada con la naturaleza y la sensibilidad, con la realidad del ser y de la conciencia, que constituye su contenido, y naturaleza y sensibilidad es lo moralmente nulo".[345] De esta manera, el agente moral concreto es capaz de la acción *per se*, pero no de una acción moral, pues carece del elemento abstracto de la moralidad que sólo Dios posee. Pero la moralidad es también imposible para la divinidad pues: "En la segunda [conciencia] la moralidad se halla presente como *perfecta* [...] Pero esta perfección consiste precisamente en que la moralidad tiene en una conciencia *realidad* y, además, *realidad libre*, tiene existencia en general, no lo vacío, sino lo cumplido, lo pleno de contenido".[346] Dios tiene en sí mismo el aspecto de la moralidad absoluta, pero dado que él no tiene ningun ser natural, es incapaz de cualquier acción. De esta manera, la Noción de moralidad se muestra como conceptualmente en bancarrota, pues hace de la acción moral algo imposible.

Observaciones finales (§ 631)

El resultado final de todas estas consideraciones dialécticas es, para Hegel, no sólo una inconsistencia lógica sino sobre todo una hipocrecía descarada: "Deviene para la conciencia que la separación de estos momentos es una deformación, y sería una *hipocresía* si se atuviese a ella".[347] La conciencia moral cambia de una posición a otra, poniendo poca atención a las contradicciones lógicas involucradas en las diferentes perspectivas. Ahora la conciencia vuelve hacia sí misma, en la medida en que rechaza este movimiento oscilatorio de la perspectiva moral, asumiéndolo como una teorización abstrusa.

344 *PhS*, § 628; *PhG*, 338; *FdelE*, 366.
345 *PhS*, § 630; *PhG*, 339; *FdelE*, 367.
346 *PhS*, § 630; *PhG*, 339; *FdelE*, 367.
347 *PhS*, § 631; *PhG*, 340; *FdelE*, 368.

Hegel completa su exposición del espíritu histórico con su famosa discusión sobre la conciencia y con la así llamada "alma bella". Es aquí donde critica las formas del romanticismo moral que surgieron en el contexto de la teoría moral de Kant. En la *Filosofía del derecho*, varias formas de subjetivismo son discutidas, y Hegel indica explícitamente que su análisis ahí trata al mismo material que la presente sección: "Lo que está dicho aquí puede ser comparado con toda la sección (C.), la [buena] 'Conciencia', en la *Fenomenología*, especialmente la parte concerniente a la transición hacia una instancia superior".[348] Un gran número de contemporáneos de Hegel, quienes son figuras muy reconocidas en el movimiento romántico alemán, constituye el blanco de sus críticas en esta sección. Hegel menciona la obra de Goethe *Los sufrimientos del Joven Werther*, y explícitamente asocia la figura del alma bella con una novela de Jacobi: "Debemos incluir aquí al 'alma bella' de la obra *Woldemar* de Jacobi. En esta novela se manifiesta en la mayor medida posible, la impostura del esplendor del corazón, en la autoengañosa ilusión de su propia virtud y excelencia".[349] La exposición en el capítulo de "El espíritu" nos conduce históricamente a los días de Hegel y a la misma composición de la *Fenomenología*. Sin embargo, esto no implica decir que, como a menudo se afirma, esta Noción representa, para Hegel, el ápice del mundo histórico o que él ve en ella la culminación del mundo del espíritu, en la cual todos los dualismos y contradicciones son por fin resueltos. Por el contrario, como veremos, Hegel ve esta forma del espíritu como un enredo de contradicciones y errores conceptuales, a la que no deja de someter a su ocasional sarcasmo. De esta manera, esta forma del espíritu histórico, a pesar de ser históricamente el último abordado por Hegel, no puede ser de ninguna manera concebido teleológicamente como el fin hacia el cual se dirige la historia del mundo, y que en última instancia resuelve todos los conflictos y confusiones históricas.

La sección final, la "Buena conciencia", representa el tercer análisis de "El espíritu cierto de sí mismo", y como el tercer análisis de la serie, opera con la estructura categorial de apariencia-realidad y fundamento-consecuencia, iniciada en la "Fuerza y el entendimiento". Aquí, el concepto de conciencia moral adopta su forma categorial. Por un lado, representa la verdad absoluta de la moralidad abstracta y, por tanto, puede ser vista como

348 *PR*, § 140, Observación; *RP*, 220.
349 *Aesthetics* I, 241-242, 326.

semejante a la cosa en sí o al ámbito fenoménico. Por otro lado, la moralidad no es meramente abstracta, pues al mismo tiempo puede ser puesta en práctica en el ámbito empírico y, por tanto, puede ser vista como dentro del mundo de las apariencias. Existe un movimiento dialéctico entre lo interno y lo externo, que es el rasgo característico de esta categoría.[350]

La unidad entre el sujeto y el objeto o entre el aspecto en sí y para sí típico de todos los momentos de "El espíritu cierto de sí mismo" está también contenida en este concepto: "Al llegar a esta su verdad, la autoconciencia moral abandona, pues, o más bien supera en sí misma la separación de que ha brotado la deformación, la separación del *en sí* y del *sí mismo*".[351] La validez objetiva de la moralidad ya no es algo diferente, pues más bien es pensada como inmediata a la conciencia del sujeto individual. Esto, como veremos posteriormente, representa un avance conceptual sobre la unidad entre la moralidad y la naturaleza de "La concepción moral del mundo". Finalmente en la arquitectónica de la *Fenomenología*, esta sección, en cuanto el tercer análisis del tercer movimiento dialéctico del capítulo, corresponde a "La razón que examina leyes", en la "Razón". Hegel deja esto claro haciendo una referencia directa a esta sección: "Este contenido vale al mismo tiempo como *esencialidad* moral o como *deber*. En efecto, como ya hemos visto por el examen de la ley, el deber puro es sencillamente indiferente hacia todo contenido y tolera todo contenido".[352]

La Noción: la conciencia (§§ 632-641)

En "La concepción moral del mundo", la armonía entre la naturaleza y la moralidad era pensada como un hecho objetivo del mundo independiente del sujeto moral. Esta unidad fue, en última instancia, postulada en un más allá, en la esfera de la dividnidad, que en principio era inaccesible para el sujeto cognoscente.

Ahora bien, los dualismos y confusiones dialécticas de "La concepción moral del mundo" se resolvieron cuando la conciencia moral se percató de que las consideraciones morales y los movimientos oscilatorios contradictorios son los movimientos de su propio pensamiento. Se da cuenta de esta manera de que la unidad de la moralidad ocurre en ella misma, *qua* conciencia moral:

350 Véase *PhS*, § 660; *PhG*, 355-356; *FdelE*, 385.
351 *PhS*, § 634; *PhG*, 342; *FdelE*, 370.
352 *PhS*, § 644; *PhG*, 347; *FdelE*, 376.

> Aquello que se manifiesta como contradictorio y en cuya separación y constante disolución se mueve la concepción moral del mundo es una y la misma cosa, a saber, el puro deber como el *puro saber* no es otra cosa que el *sí mismo* de la conciencia y el sí mismo de la conciencia el *ser* y la *realidad*, del mismo modo [...] lo que debe ser más allá de la conciencia *real* no es otra cosa que el puro pensamiento y, por tanto, de hecho, el sí mismo.[353]

Aquí se presenta un cambio de la esfera objetiva hacia la subjetiva, cuando la conciencia moral "retorna a sí misma".[354] No hay un más allá, y la conciencia moral ya no está separada de la esfera objetiva. Esto marca el inicio de la Noción de la conciencia, que contiene la ley moral abstracta en sí misma.

La armonía del deber moral y la acción moral ocurre inmediatamente en la conciencia del sujeto individual. El deber moral ya no es algo adventicio, pues más bien le concierne a la conciencia moral en sí misma: "Este sí mismo, como puro saber igual a sí mismo, es lo *simplemente universal*, de tal modo que precisamente este saber es *como su propio* saber, es como convicción el *deber*. El deber ya no es lo universal contrapuesto al sí mismo, sino que sabe que no tiene validez alguna en esta separación".[355] La ley moral no es un hecho del mundo, sino que se encuentra en la conciencia del agente moral individual. Dado que la conciencia moral tiene ahora a la ley moral inmediatamente en sí misma, el espíritu está "cierto de sí como de la verdad absoluta y del ser",[356] y es de esta certeza de sí mismo que se deriva el nombre de toda la tercera parte de la triada de "El espíritu", a saber, "El espíritu cierto de sí mismo". El conocimiento o la convicción de los propios propósitos morales juegan aquí el papel principal. La verdad de la conciencia moral yace ahora sobre todo "como el *saber* o como la *propia convicción*".[357] La conciencia moral debe meramente estar convencida de este deber moral interno para que el deber tenga una realidad y validez objetiva. Es por ello que el autoconocimiento es esencial para la conciencia: "Sea un caso de acción dado; este caso es una realidad objetiva para la conciencia que sabe. Ésta, como buena conciencia, lo sabe de un modo concreto inmediato, y el caso es, al mismo tiempo, solamente como ella lo sabe".[358]

353 *PhS*, § 632; *PhG*, 341; *FdelE*, 369.
354 *PhS*, § 632; *PhG*, 341; *FdelE*, 369.
355 *PhS*, § 639; *PhG*, 344; *FdelE*, 372.
356 *PhS*, § 633; *PhG*, 341; *FdelE*, 369.
357 *PhS*, § 637; *PhG*, 343; *FdelE*, 372.
358 *PhS*, § 635; *PhG*, 342; *FdelE*, 370.

Dado que ya no existe una división tajante entre naturaleza y moralidad, la conciencia moral ya no tiene el problema de realizar la moralidad abstracta dentro de su acción real. La conciencia moral sabe inmediatamente que su deber moral es y puede ser inmediatamente traducido en la acción: "El actuar como la realización es, de este modo, la pura forma del querer; es la mera inversión de la realidad, como un caso *que es*, en una realidad *hecha*, el mero modo del saber *objetivo* en el modo del saber de la *realidad* como producido por la conciencia".[359] Aquí, la transición de la ley moral abstracta a la acción moral concreta es simple, pues la ley moral ya no es otra cosa que la conciencia misma: "El obrar es, por tanto, solamente el traducir su contenido *singular* al elemento *objetivo*, en el que es universal y reconocido, y precisamente esto, al ser reconocido, convierte el acto en realidad".[360] Otros reconocen y respetan al individuo que actúa de acuerdo con su propia conciencia. De esta manera, el elemento de reconocimiento por otros agentes autoconcientes está presente en este movimiento dialéctico. Esto completa la noción de conciencia que Hegel somete ahora al análisis dialéctico.

La experiencia de la conciencia

• El momento en sí: el deber abstracto (§§ 642-647)

El primer aspecto de la conciencia es, por supuesto, su universalidad. Dado que la ley moral está situada en la conciencia misma, ésta es conocida inmediatamente por el agente moral. La conciencia moral tiene así un acceso inmediato a la ley universal. De la misma manera, dado que la conciencia moral es un sujeto real en un mundo real, tiene una relación inmediata con la acción moral: "Se comporta primeramente como la *que sabe* con respecto a la *realidad del caso*".[361] Para juzgar correctamente y estar completamente cierta en el conocimiento de la situación moral individual, la conciencia moral debe conocer toda la variedad de hechos que le conciernen: "En la medida en que en este saber se da el momento de la *universalidad*, pertenece al saber del actuar de un modo consciente el abarcar de un modo ilimitado la realidad que tiene delante y también el saber con precisión y tomar en consideración las circunstancias del caso".[362] Pero la acción concreta se encuentra en un complejo conjunto de relaciones y contiene demasiados aspectos diferentes, los cuales

359 *PhS*, § 635; *PhG*, 342; *FdelE*, 370-371.
360 *PhS*, § 640; *PhG*, 345; *FdelE*, 373.
361 *PhS*, § 642; *PhG*, 346; *FdelE*, 374.
362 *PhS*, § 642; *PhG*, 346; *FdelE*, 374.

no pueden ser evaluados en su totalidad por la conciencia moral. La conciencia moral "sabe que no conoce el caso en que actúa con arreglo a esta universalidad requerida, como sabe también que es nulo su pretextar esta concienzuda ponderación de todas las circunstancias".[363] El conocimiento incompleto, aun así, es suficiente para la conciencia moral, pues este conocimiento sigue siendo suyo. La conciencia necesita sólo completar su conocimiento de su propio deber inherente la conciencia y no de la situación empírica. El aspecto universal del deber es lo más importante, no las contingencias empíricas.

Sin embargo, la conciencia moral junto con su deber universal se encuentran en relación con el mundo diverso de la acción moral. De esta complejidad del mundo empírico surge aquí una pluralidad de deberes éticos: "La buena conciencia sabe que tiene que elegir y decidir entre ellos, pues ninguno es en su determinabilidad o en su contenido absoluto, sino solamente el *deber puro*".[364] La conciencia moral debe encontrar entonces los deberes concretos que están en concordancia con el deber absoluto, que encuentra sólo en su propia conciencia. Pero este deber de la convicción de la conciencia abstracta carece de contenido, de la misma manera que la voluntad general de Rousseau o que la ley moral de Kant: "Esta *pura* convicción es como tal tan vacía como el puro *deber*, puro en el sentido de que nada en él, ningún contenido determinado, es deber".[365] Dado que la convicción o conciencia por sí misma no es un principio que pueda ofrecer ningún contenido concreto, la conciencia moral debe retroceder sobre sus propios impulsos e inclinaciones naturales para encontrar este contenido, pues después de todo, el contenido debe derivarse del mismo sujeto moral: "Pero hay que actuar, el individuo debe tomar una *determinación*; y el espíritu cierto de sí mismo [...] sabe que tiene esta determinación y aquel contenido en la *certeza* inmediata de sí mismo. Ésta es, como determinación y contenido, la conciencia *natural*, es decir, los impulsos y las inclinaciones".[366] De esta manera, el análisis final de la conciencia moral, carente de todo contenido concreto, debe retroceder frente a sus propias motivaciones e impulsos irracionales, pero estos impulsos naturales, a pesar de ser ricos en contenido, son carentes de cualquier contenido moral. La conciencia reduce esto a una simple "arbitrariedad del singular",[367] pues sólo abarca el capricho de los deseos naturales del individuo.

363 *PhS*, § 642; *PhG*, 346; *FdelE*, 374.
364 *PhS*, § 643; *PhG*, 346; *FdelE*, 375.
365 *PhS*, § 643; *PhG*, 346; *FdelE*, 375.
366 *PhS*, § 643; *PhG*, 346-347; *FdelE*, 375.
367 *PhS*, § 643; *PhG*, 347; *FdelE*, 376.

El problema es que la conciencia concebida en su aspecto universal es, de la misma manera que la voluntad general o la ley moral kantiana, una abstracción carente de contenido. Como abstracción, no puede determinar ningún contenido particular: "La moralidad consiste en la conciencia de cumplir con el deber [pero] lo abstracto a que se da el nombre de deber [...] tolera todo contenido".[368] Mantener abstracto y libre de cualquier contenido al deber de la conciencia es mantener su estatus sublime y universal, y ésta es la meta de la conciencia moral. De esta manera, el deber abstracto no es tentado por los deberes contingentes de la esfera empírica:

> Contra esta libertad, que introduce en el medio pasivo universal del deber puro y saber cualquier contenido, el que sea, ni más ni menos que cualquier otro, de nada sirve afirmar que puede introducirse otro contenido, pues cualquiera que éste sea llevará en él la *mácula de la determinabilidad*, de la que está libre el puro saber, determinabilidad que este saber puro puede repudiar, lo mismo que puede acoger.[369]

Pero la naturaleza sublime universal de la conciencia se mantiene sólo a costa de su determinación. No puede enfrentar ninguna acción y permanece en la noche sin color de la abstracción: "Es la buena conciencia libre en general de todo contenido; se absuelve de todo deber determinado que deba regir como ley".[370]

• El momento para sí: la acción específica (§§ 648-658)

El aspecto universal de la conciencia permanece abstracto e indeterminado. Ahora, la conciencia moral debe unir su deber interior con la acción concreta y, al hacerlo, darle una forma concreta en la esfera pública. Esto constituye el segundo momento de la experiencia de la conciencia:

> El deber que lo lleva a cabo es un *determinado* contenido; es, evidentemente, el *sí mismo* de la conciencia y, en ello, su *saber* de sí, su *igualdad* consigo mismo. Pero, una vez llevada a cabo, colocada en el médium universal del *ser*, esta igualdad no es ya *saber*, no es ya esta diferenciación que supera también inmediatamente sus diferencias; sino que en el *ser* se pone como subsistente la diferencia y la acción *determinada*.[371]

368 *PhS*, § 644; *PhG*, 348; *FdelE*, 376.
369 *PhS*, § 645; *PhG*, 349; *FdelE*, 377.
370 *PhS*, § 646; *PhG*, 349; *FdelE*, 378.
371 *PhS*, § 648; *PhG*, 350; *FdelE*, 379.

La conciencia debe comprometerse moralmente por medio de la acción concreta. Una acción concreta puede ser juzgada por otros como buena o mala, a diferencia del deber interior de la conciencia, que permanece indeterminado. Sin embargo, un problema epistemológico surge para los agentes racionales, quienes no tienen acceso al deber interior de su conciencia y, por tanto, no pueden ver si su deber va de acuerdo con la acción concreta que ellos observan: "La conciencia para la que la acción es, se halla en total incerteza con respecto al espíritu actuante cierto de sí mismo".[372] La acción de la conciencia moral puede ser observada ahora desde dos lados distintos: del lado del agente moral, en términos de intención; y del lado del observador, en términos del acto en sí mismo. La conciencia moral conoce este problema epistemológico y lo explota para su propia ventaja. Mientras que otros sujetos están obligados a juzgar la acción particular con sus propios términos, la conciencia moral siempre puede retornar al ámbito del deber abstracto y presentar cualquier acción concreta bajo una luz positiva mediante el prisma del buen deber interior o intención: "Así, pues, lo que pone delante de los otros lo deforma él de nuevo o , mejor dicho, lo ha deformado de un modo inmediato. Pues su *realidad* no es para él este deber y esta determinación propuestos, sino el deber y la determinación que él tiene en la absoluta certeza de sí mismo".[373] No es la acción lo que es esencial, sino el deber interior de la conciencia, que sólo la conciencia conoce: "Su acción *inmediata* no es lo que vale y es real; lo reconocido es lo *determinado*, no es *lo que es en sí* sino solamente el *sí mismo* que se sabe como tal".[374]

Por medio del lenguaje, la conciencia puede o resolver el problema epistemológico revelando sus verdaderos motivos e intenciones al mundo público o puede agravarlo deformándolos:

> El contenido del lenguaje de la buena conciencia es *el sí mismo que se sabe como esencia.* Solamente esto es lo que expresa el lenguaje, y esta expresión es la verdadera realidad del obrar y la validez de la acción. La conciencia expresa su *convicción*; en esta convicción y solamente en ella es la acción un deber; y solamente *vale* como deber también, por el hecho de que la convicción sea expresada.[375]

372 *PhS*, § 648; *PhG*, 350; *FdelE*, 379. Véase también *PhS*, § 649; *PhG*, 350; *FdelE*, 379: "Los otros no saben, por tanto, si esta buena conciencia es moralmente buena o mala".

373 *PhS*, § 648; *PhG*, 350; *FdelE*, 379.

374 *PhS*, § 651; *PhG*, 351; *FdelE*, 380.

375 *PhS*, § 653; *PhG*, 351; *FdelE*, 380-381.

La acción de la conciencia moral es validada por su "aseveración" frente al mundo público, mediante la cual afirma que la acción fue realizada de acuerdo con su deber interior. El acto de hablar y hacer pública la propia intención es esencial para la conciencia moral, pues hace de su intención algo universal: "La expresión de esta aseveración supera en sí misma la forma de su particularidad; reconoce en ello la *necesaria universalidad del sí mismo*".[376]

Esta concepción de la conciencia colapsa, pues los momentos abstractos nunca perduran. Dado que su aseveración es esencial para la conciencia moral, ella misma desaparece con la desaparición de su pronunciamiento:

> Los momentos, de la conciencia son, por tanto, estas abstracciones extremas, ninguna de las cuales se mantiene firme, sino que se pierde en la otra y la engendra (...) La absoluta certeza de sí mismo se trueca, pues, de modo inmediato, para ella misma como conciencia, en el apagarse de un sonido, en la objetividad de su ser para sí; pero este mundo creado es su *discurso*, que ha escuchado también de un modo inmediato y del que solamente retorna a ella el eco.[377]

De la misma manera en que el "ahora" temporal de "La certeza sensible" desaparece dentro de una serie temporal de nuevos momentos, aquí la aseveración de la conciencia no puede perdurar. Cuando la aseveración de las intenciones de la conciencia moral desaparece, también se desvancese su deber universal.

La certeza de sí mismo es un universal vacío, de la misma manera que lo era el deber puro. La conciencia moral meramente declara su intención universal para actuar de acuerdo a su conciencia, pero no se compromete con ningun deber particular, y por ello falla en su compromiso con el mundo real: "Ha enunciado [...] *lo que* para él vale como deber. Sin embargo, se halla libre de un deber *determinado* cualquiera".[378] La conciencia no se atreve a comprometerse con nada particular y que dure, mediante la realización de una acción particular, pues esto implicaría tentar su sublime propósito interior: "Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto

376 *PhS*, § 654; *PhG*, 352; *FdelE*, 381. Véase también *PhS*, § 656; *PhG*, 353; *FdelE*, 382: "La enunciación de la buena conciencia pone la certeza de sí mismo como sí mismo puro y, con ello, como sí mismo universal".

377 *PhS*, § 658; *PhG*, 354; *FdelE*, 383-384.

378 *PhS*, § 648; *PhG*, 350; *FdelE*, 379.

con la realidad y permanece en la obstinada impotencia".[379] Esta posición es lo que Hegel denomina como "el alma bella". La característica esencial del alma bella es que es una voluntad abstracta carente de contenido y que, por tanto, no puede actuar en el mundo real: "Una voluntad que no decide sobre nada, no es una voluntad real [...] Por muy 'bella' que pudiera resultar esa disposición, está sin embargo muerta [...] Sólo por medio de la resolución puede un hombre entrar en la realidad".[380] El aspecto esencial del acto es la autocerteza de la conciencia moral concordante con la ley interior, pero dado que la ley interior es abstracta y vacía, esta autocerteza es insignificante: "Esta absoluta *certeza* en que se ha disuelto la sustancia es la absoluta *no verdad* que se derrumba en sí misma".[381]

- El momento en sí y para sí: el alma bella y la mala conciencia (§§ 659-671)

Ahora nos encontramos en el tercer momento de la conciencia, que aborda la conciencia moral en su relación con otros sujetos morales: "Surge necesariamente la oposición de la singularidad contra los otros singulares y contra lo universal, y hay que considerar esta relación y su movimiento".[382]

Una vez más, la conciencia moral regresa a la posición en que la conciencia se determina a sí misma sobre todo en términos de su propósito o intención en la acción "en el *fin* de su actuar como contenido real es consciente de sí como este singular particular y de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otros".[383] El movimiento dialéctico de la intención interior particular frente a la ley moral universal produce dos formas de la conciencia: el alma bella y la mala conciencia. En primer lugar, existe una conciencia de la moralidad universal o un alma bella que reconoce su deber universal pero no actúa. Luego está la mala conciencia, que reconoce su propia ley interior, que está en desacuerdo con la moralidad universal y que puede -de hecho lo hace— actuar sin tomar en cuenta lo universal. Tenemos, por tanto, dos sujetos morales que se contraponen mutuamente.

Primero examinaremos el nacimiento y la caída de la mala conciencia. Ahora, la conciencia moral está segura de haber colapsado en un cierto tipo de auto adoración, y que su deber moral universal ha colapsado en una

379 *PhS*, § 658; *PhG*, 354; *FdelE*, 384.
380 *PR*, § 13, Añadido; *RP*, 65-66.
381 *PhS*, § 657; *PhG*, 354; *FdelE*, 383.
382 *PhS*, § 659; *PhG*, 355; *FdelE*, 384.
383 *PhS*, § 659; *PhG*, 355; *FdelE*, 385.

individualidad egoísta: "Esta universalidad y el deber tiene la significación simplemente contrapuesta de la *singularidad* determinada, que se exceptúa de lo universal".[384] Existe, por tanto, una división entre la conciencia individual y lo universal. Esta individualidad es el aspecto concebido como malo: "La primera conciencia vale como el *mal*, porque es la desigualdad de su *ser dentro de sí* con respecto a lo universal".[385] Sin embargo, la mala conciencia reconoce la validez de lo universal, pero afirma que está siendo fiel a sí misma actuando según su propia ley interior. Su actitud frente a lo universal no es sincera y por ello la mala conciencia se vuelve hipócrita: "[La primera conciencia] enuncia su obrar como igualdad consigo mismo, como deber y escrupulosidad, vale como *hipocresía*".[386] La mala conciencia, en última instancia, se derrota a sí misma y es traicionada por su propia hipocresía: "Se confiesa de hecho como mal mediante la afirmación de que, contrapuesto a lo universal reconocido, obra con arreglo a *su* ley interior y a su buena conciencia".[387] Mientras sea hipócrita, la mala conciencia reconoce implícitamente la validez de la ley universal. Por tanto, reconoce la contradicción involucrada en insistir en su subjetividad sobre esa ley.

Ahora es momento de ver la superación del alma bella. La conciencia de la moralidad universal, o el alma bella, demuestra ser hipócrita en sus críticas a la mala conciencia. Dado que el alma bella es abstracta, sus críticas al contenido particular de la mala conciencia se basan sólo en su propio contenido arbitrario, que no puede ser mejor que el de la mala conciencia: "Al denunciar a la hipocresía como mala, vil, etc., la conciencia universal se remite en tales juicios a *su* ley [...] no le lleva, pues, ninguna ventaja a la otra, sino que más bien la legitima".[388] Más aun, la conciencia de la moralidad universal permanece en el nivel del pensamiento abstracto, pues carece de contenido y es incapaz de cualquier acción. Así, también es una forma de hipocresía pues pretende que sus juicios morales sean acciones reales: "No le resulta difícil mantenerse en la pureza, pues *no actúa*; es la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos *reales* y que demuestra la rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones".[389]

384 *PhS*, § 659; *PhG*, 355; *FdelE*, 384.
385 *PhS*, § 660; *PhG*, 356; *FdelE*, 385.
386 *PhS*, § 660; *PhG*, 356; *FdelE*, 385. Véase *PR*, § 140; *RP*, 204; *Hist. of Phil.* I, 401; *VGP* II, 63; *Hist. of Phil.* I, 420; *VGP* II, 94; *Hist. of Phil.* I, 442-443; *VGP* II, 115-116.
387 *PhS*, § 662; *PhG*, 356; *FdelE*, 386.
388 *PhS*, § 663; *PhG*, 357; *FdelE*, 386.
389 *PhS*, § 664; *PhG*, 357; *FdelE*, 387.

En última instancia, el alma bella colapsa en sus propias abstracciones. Ella "se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis".[390] En la *Filosofía del derecho*, Hegel escribe sobre la superación del alma bella: "En mi *Fenomenología del espíritu* [...] he mostrado también cómo eso que se ha llamado 'alma bella' [...] vacía lo objetivo de todo contenido y por tanto, se desvanece hasta perder toda su realidad".[391]

Observaciones finales

La conclusión de la exposición de Hegel sobre el espíritu histórico, así como su transición a "La religión", son extremadamente oscuras. Por ello, debemos examinar cuidadosamente el final de esta sección, junto con el destino de la mala conciencia y el alma bella. Al criticar a la mala conciencia, el alma bella pone su contenido junto con el de su oponente y se asemeja así a la otra. Existe, por tanto, una identidad entre ambas, que la mala conciencia puede reconocer, dado que reconoce el contenido empírico implícito en las críticas del alma bella. Pero el resultado no es por ello simétrico. La mala conciencia puede reconocerse a sí misma en el alma bella y confiesa su maldad, pero el alma bella de la moralidad universal permanece en su elevada esfera de los juicios morales libre de la carga que es la acción real. Ella "contrapone al mal la belleza de su alma y da a la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo".[392]

En última instancia, el alma bella puede colapsarse en las contradicciones de la pura universalidad, como vimos anteriormente, o puede verse obligada a reconocer a la otra conciencia moral. La reconciliación es posible sólo cuando se reconoce en el otro. En ese momento, ambos lados reconocen su propia unilateralidad: "Pero para este otro debe romperse su juicio unilateral y no reconocido así como para aquél su existencia unilateral y no reconocida del

390 *PhS*, § 668; *PhG*, 360; *FdelE*, 390. Véase *Aesthetics* I, 242; y *Aesthetik* I, 326-327: "La incapacidad de perdurar frente a la pedantería y la mala educación, frente a las circunstancias cambiantes y errores que han sido ignorados por un carácter más grande y fuerte y por lo cual él se encuentra ileso, va más allá de la imaginación, y es justo este asunto insignificante lo que lleva a tan hermoso corazón a las profundidades de la desesperación. Es entonces que el duelo, la preocupación, la pena, el mal temperamento, la enfermedad, la melancolía y la miseria no tienen fin. Surge ahí una tortura de reflexiones sobre sí mismo y los otros, una convulsión e incluso una dureza y crueldad del alma, en las que al final queda expuesta toda la miseria y debilidad de la vida interior del alma bella".

391 *PR*, § 140, Observación; *RP*, 219-229.

392 *PhS*, § 667; *PhG*, 359; *FdelE*, 389.

ser para sí particular".[393] Ahora, los momentos del pensamiento y la acción son vistos como momentos de la misma entidad compleja: "El *sí mismo* que se realiza, la forma de su acción, es solamente un *momento* del todo, y asimismo el saber determinante mediante el juicio y que fija la diferencia entre el lado singular y el lado universal del actuar".[394] El alma bella puede ver ahora que la acción no es mala, sino buena y es un complemento necesario del pensamiento moral. Reconoce la empobrecida naturaleza de su propia moralidad abstracta. Existe ahora "un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto".[395] Ambas, tanto el alma bella como la mala conciencia, se reconocen en la otra.

Aquí, al final de "El espíritu", nos quedamos con los agentes individuales autoconcientes que reconocen su propia agencia en las faltas y unilateralidad de la otra. Con esto, el ámbito del espíritu alcanza una forma de autoconciencia cuando reconoce la afirmación moral absoluta en el ámbito objetivo. Esta afirmación absoluta representa la primera aparición de Dios: "Es el *yo real*, el universal saberse *a sí mismo* en su *absoluto contrario*, en el saber que es *dentro de sí*".[396] De la misma manera que en la dialéctica del "Señor y siervo", el reconocimiento y la reflexión sobre uno mismo en el otro era esencial para la autoconciencia, también aquí el espíritu del mundo histórico se percata de sí mismo en el mundo objetivo en la forma de un absoluto imperativo moral. En el nivel de la conciencia, lo otro es simplemente otro agente conciente; ahora en el nivel de la historia mundial, el otro del espíritu es Dios. Hegel escribe: "Es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber".[397] El espíritu histórico se ha vuelto autoconciente y con ello ha alcanzado la esfera de la conciencia religiosa, que se postula a sí misma en la forma de lo divino en el mundo. Ésta es la primera figura del capítulo de "La religión", llamada "Religión natural."

393 *PhS*, § 669; *PhG*, 361; *FdelE*, 390-391.
394 *PhS*, § 669; *PhG*, 361; *FdelE*, 390.
395 *PhS*, § 670; *PhG*, 361; *FdelE*, 391.
396 *PhS*, § 671; *PhG*, 362; *FdelE*, 392.
397 *PhS*, § 671; *PhG*, 362; *FdelE*, 392.

8

Las formas de la religión

Introducción general (§§ 672-683)

El capítulo de "La religión" ha sido una parte muy subestimada y poco explorada de la *Fenomenología* en la tradición angloamericana. A diferencia del mundo de habla francesa, donde la filosofía de la religión de Hegel ha sido tomada seriamente y ha sido objeto de estudios importantes, su influencia en el mundo de habla inglesa ha sido mínima. Esto es lamentable por numerosas razones, entre las cuales destaca que es en este capítulo de "La religión" donde Hegel da algunas de las indicaciones más claras respecto a la estructura sistemática de toda la obra. Por ello, necesitamos examinar este capítulo de cerca, a la luz de la interpretación sistemática que hemos seguido hasta ahora. En el capítulo de "La religión", Hegel realiza un estudio sistemático de las religiones del mundo y el desarrollo de la conciencia religiosa. Él no fue el primero en organizar las religiones en un esquema de este tipo, ya sea de manera histórica o conceptual; en efecto, antes de la *Fenomenología*, Lessing, en *La educación del hombre* (1780), y Schleiermacher, en *Sobre la religión: Discurso a sus menospreciadores cultivados* (1799), desarrollaron esquemas similares. La originalidad de Hegel radica en la manera en que interpreta las formas de la religión en las categorías fundamentales de su propia filosofía.

Ahora bien, de todos los capítulos de la *Fenomenología*, es en el capítulo de "La religión" donde son más evidentes los signos de una composición apresurada. En la "Religión natural", por ejemplo, los análisis son poco más que unos cuantos parágrafos. Sin embargo, esto no quiere decir que no se cumpla con la unidad sistemática de la obra. De hecho, por extraño que parezca, las intenciones sistemáticas de Hegel se vuelven más claras aquí que en

cualquier sección anterior, donde las discusiones son más extensas. El papel que supuestamente juegan los análisis individuales es más o menos claro, aunque ciertas discusiones necesitan un mayor desarrollo. Por eso, cuando sea necesario complementaré las consideraciones de Hegel sobre las formas de conciencia religiosa aquí en la *Fenomenología* por medio de otros cuatro recursos: sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Berlín, las cuales se llevaron todas a cabo considerablemente después de la composición de la *Fenomenología* y ésta constituye su declaración más detallada sobre el tema; sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y las *Lecciones de estética*, además de sus *Escritos teológicos de juventud*, los cuales, por supuesto, anteceden a la *Fenomenología*. Estas consideraciones nos ayudarán a ver los detalles de las formas de la conciencia religiosa, de las cuales Hegel sólo pudo hacer un bosquejo en la *Fenomenología*. Aunque algunos comentaristas[1] han criticado las pretensiones sistemáticas de Hegel en el capítulo de "La religión", pues modifica su discurso en lecciones posteriores, debe señalarse que hay más continuidad entre la *Fenomenología* y estas lecciones posteriores de lo que generalmente se reconoce. Por ejemplo, tanto en las *Lecciones de estética* como en la discusión de la "Religión natural" de la *Fenomenología* se distinguen exactamente en el mismo orden los mismos tres estados. De igual manera, puede reconocerse fácilmente un mismo orden y, a grandes rasgos, el mismo contenido tanto en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* como en las tres secciones principales del capítulo de "La religión".

El contenido del capítulo de "La religión", a primera vista, parece plantear un problema difícil a la interpretación que yo propongo. Primero, porque la religión pareciera ser sólo un aspecto o dimensión del individuo, la comunidad o el desarrollo de la historia mundial, y que, por tanto, debería ser tratado en los capítulos de la "Autoconciencia", la "Razón" y "El espíritu", respectivamente, en lugar de tener su propio capítulo. En otras palabras, parece haber una grave falta de analogía estructural de la naturaleza de la religión frente a las otras estructuras fundamentales que ya han sido tratadas en la *Fenomenología*. De hecho, ya hemos visto el análisis de las formas de la conciencia religiosa en movimientos dialécticos previos.[2] Por ejemplo, en "Fuerza y entendimiento" se había tratado el tema de un reino suprasensible.[3] También vimos cómo el capítulo de la "Autoconciencia" concluyó con una consideración sobre la

1 Véase Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 599 y ss.
2 Véase el resumen de Hegel en *PhS*, §§ 672-676; *PhG*, 363-364; *FdelE*, 395-396.
3 *PhS*, § 673; *PhG*, 363; *FdelE*, 395.

conciencia religiosa que sufre, a la cual Hegel llamó la conciencia desventurada. Igualmente, en el capítulo de "El espíritu", las formas de la conciencia religiosa fueron tratadas en las consideraciones de *Antígona*, en la lucha de la religión contra la Ilustración y finalmente en el sentimiento religioso en "La moralidad".[4] Entonces, si Hegel ya había tratado la religión en estas otras formas, ¿por qué tiene que hacerlo otra vez en el capítulo de "La religión"? Claramente, esto —en todo caso— parece representar una fractura a la unidad estructural de la obra.

Al principio del capítulo de "La religión", Hegel nos provee con un resumen de las formas previas de la conciencia religiosa, precisamente para contestar esta pregunta. Al final de esta recapitulación, contrasta las formas previas de la religión con los contenidos de este capítulo. Él escribe:

> En las configuraciones examinadas anteriormente y que se diferencian en general como *conciencia, autoconciencia, razón* y *espíritu*, se ha presentado también, ciertamente, en general, la *religión*, como conciencia de la *esencia absoluta*, pero solamente desde el *punto de vista de la conciencia*, consciente de la esencia absoluta; pero no se ha manifestado bajo aquellas formas la esencia absoluta *en* y *para sí* misma, no se ha manifestado la autoconciencia del espíritu.[5]

Hegel señala que las formas de la religión examinadas hasta ahora han sido tratadas sólo desde una perspectiva limitada. Aquí aparece lo que Hegel ha tratado hasta ahora de la religión: "solamente desde el *punto de vista de la conciencia*". Con lo anterior, Hegel trata de indicar que en estas formas de la conciencia, el sujeto de la autoconciencia considera las diversas formas de la religión como algo distinto y diferente de sí mismo. Desde los puntos de vista anteriores, la religión y su objeto son entendidos como algo en la esfera del objeto y el espíritu autoconsciente todavía no puede verse a sí mismo en ella.

Este análisis nos ayuda a entender lo que el capítulo de "La religión" añade al argumento transcendental que hemos seguido hasta ahora. El movimiento adquiere mayor complejidad, es decir, en la "Conciencia", el énfasis estaba en el objeto y el papel del yo como individuo era muy importante; pero el papel de la comunidad se mantuvo sin reconocimiento. En la "Razón", el papel de la comunidad abstracta era la clave, pero una consideración de la comunidad histórica real estuvo ausente; y finalmente en "El espíritu", el

4 *PhS*, §§ 674-676; *PhG*, 363-364; *FdelE*, 395-396.

5 *PhS*, § 672; *PhG*, 363; *FdelE*, 395.

papel de la comunidad histórica fue esencial. Aquí está claro que "La religión" representa de igual manera una configuración más compleja que la que hemos visto antes del capítulo de "El espíritu". En "La religión", el espíritu se vuelve consciente de sí mismo. Esta conciencia de sí mismo es lo que Hegel llama "universal" o "espíritu absoluto", el cual introduce aquí por primera vez.[6] Él escribe: "En ésta [autoconciencia] tiene para sí, una imagen pensada *como objeto*, la significación de ser el espíritu universal que contiene en sí toda esencia y toda realidad".[7] Dicha autoconciencia está supuesta implícitamente en la conciencia de la esfera del objeto que tiene el espíritu. Así, "La religión" representa otro desarrollo de las presuposiciones implicadas en la Noción sujeto-objeto. Primero, para dar una consideración de la Noción, debemos hacer más que dar una consideración sobre el desarrollo de la comunidad histórica. En este desarrollo está necesariamente implicada la autoconciencia del espíritu; éste último, para Hegel, se encuentra, primeramente, en "La religión" y más explícitamente en "La religión revelada". El espíritu se vuelve autoconsciente con la revelación de Dios en la tierra en la religión cristiana. En el espíritu de Cristo se vuelve consciente de sí mismo cuando ve que Dios y el absoluto no son algo de otro mundo o diferentes del hombre, sino que Dios es el hombre o el espíritu en el mundo.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel discute a profundidad la relación de la historia con la religión y así, implícitamente, la relación del capítulo de "El espíritu" con el de "La religión" en la *Fenomenología*. En ese contexto, Hegel indica que, en principio, la historia y la religión abarcan el mismo material, además de ser gobernadas por el mismo principio:

> La distinción entre religión y el mundo es sólo que la religión como tal, es razón en el alma y en el corazón, es un templo en el que la verdad y la libertad en Dios son presentadas a la facultad conceptual: el estado, por otra parte, regulado por el mismo motivo, es el templo de la libertad humana que tiene que ver con la percepción y la volición de la realidad, que pretende ser llamada divina.[8]

Las dos esferas —la religiosa y la histórica— son gobernadas por la razón humana. La historia es la esfera en la cual el espíritu observa los eventos actuales y las percepciones empíricas. La religión trabaja a través de formas similares no en un nivel empírico sino en uno conceptual. Hegel indica

6 Véase *PhS*, § 677-678, 682; *PhG*, 364-365, 368; *FdelE*, 396, 399-400.

7 *PhS*, § 677; *PhG*, 364; *FdelE*, 396

8 *Phil. of Hist.*, 335; *VGP*, 429.

que el contenido de las dos esferas es similar, aunque concebido de manera diferente: "El proceso mostrado en la historia es sólo la manifestación de la religión como razón humana, es decir la producción del principio religioso que mora en el corazón del hombre, debajo de la forma de la libertad secular".[9] La esfera empírica de la historia presupone como su condición necesaria y como su base la esfera conceptual abstracta de la religión. De esta manera, el capítulo de "La religión" puede ser visto como el siguiente paso en el argumento transcendental de la *Fenomenología.*

Hegel indica al principio de "La religión" que los paralelismos que hemos estado siguiendo hasta ahora continuarán en este capítulo. Él indica que las formas de la religión corresponderán a las formas de los capítulos que hemos examinado hasta ahora:

> Sí, por tanto, la religión es el acabamiento del espíritu en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, retornan y han retornado como a su fundamento, constituyen en conjunto la realidad que es allí de todo el espíritu, el cual sólo es como el movimiento que diferencia y que retorna a sí de estos sus lados. El devenir de la religión en general se contiene en el movimiento de los momentos universales.[10]

En este pasaje extremadamente importante, Hegel expone en gran medida la arquitectónica de la segunda mitad de la *Fenomenología.* Primero repite lo que ya hemos aprendido, a saber, que el espíritu abarca las formas previas y corre a través de ellas una vez más: "El espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones en las determinaciones universales, en los momentos que más arriba señalábamos".[11] Por otra parte, la religión también abarcará todas las formas previas. La conciencia religiosa en este desarrollo trabajará a través de las mismas formas conceptuales que ya hemos visto en un aspecto diferente. Hegel indica esto en el siguiente pasaje:

> En este devenir él mismo es también en *determinadas* figuras, que constituyen las diferencias de este movimiento; al mismo tiempo, la religión determinada tiene con ello, asimismo, un espíritu *real determinado.* Así, pues, si al espíritu que se sabe pertenecen en general conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, a las figuras *determinadas* del espíritu que se sabe pertenecen las formas

9 *Phil. of Hist.*, 335; *VGP*, 429.
10 *PhS*, § 680; *PhG*, 366; *FdelE*, 398.
11 *PhS*, § 679; *PhG*, 365; *FdelE*, 397.

> *determinadas*, que se desarrollan dentro de la conciencia, de la autoconciencia, de la razón y del espíritu, en cada una de ellas en particular.[12]

Así, los movimientos dialécticos individuales dentro de los capítulos individuales explorados anteriormente tendrán, como se esperaba, sus análogos aquí en "La religión".

Hegel explica el papel del capítulo de "La religión", diciéndonos que, en contraste con las formas de la conciencia religiosa hasta ahora, las cuales toman su curso en formas atemporales puramente conceptuales; "La religión" hará lo mismo temporalmente o acorde a su propia Noción del desarrollo del espíritu religioso:

> Por lo demás, por lo que a la religión se refiere, su discurrir no puede representarse en el tiempo. Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo, y las figuras que son figuras del *espíritu* total como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo. Pero los *momentos* del todo, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, no tienen, por ser momentos, ningún ser allí distinto los unos con respecto a los otros.[13]

Hegel deja claro que sólo las formas del espíritu fueron temporales o históricas y, aunque algunas figuras religiosas aparecieran ahí, aun así no eran el tema principal del análisis. Ahora vamos a examinar en el capítulo de "La religión" un desarrollo histórico de diferentes religiones, las cuales representan la autoconciencia gradual del espíritu. En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel dice:

> La religión, en la medida en que es definitiva, y no ha completado aún el ciclo de sus determinaciones —hasta el punto que es una religión finita, y existe como finita— es religión histórica, o una forma particular de religión. Sus momentos principales, y también la manera en que existen históricamente, al ser exhibidos en el progreso de la religión de un estado a otro, y en su desarrollo surgen entonces como series de formas de la religión, o una historia de la religión.[14]

Por primera vez tenemos una sucesión temporal de las figuras religiosas. Asimismo, todas las formas previas están contenidas implícitamente en la

12 *PhS*, § 680; *PhG*, 366; *FdelE*, 398.
13 *PhS*, § 679; *PhG*, 365; *FdelE*, 397-398.
14 *Phil. of Religion* I, 76; *VPR* I, 92.

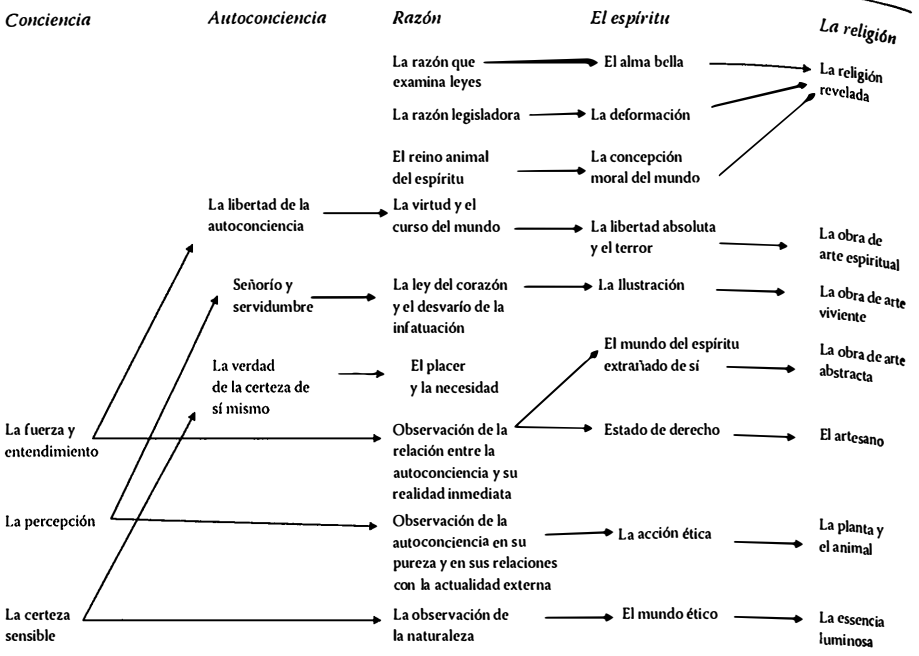
religión y todas forman un todo unitario, que es representado por un solo sistema de pensamiento religioso. Esto es lo que Hegel sostiene al mencionar que son momentos que "no tienen, por ser momentos, ningún ser allí distinto los unos con respecto a los otros". Las diversas formas de la conciencia están relacionadas orgánicamente y tienen su significado solamente en relación con los otros momentos.

El movimiento conceptual de "La religión" corresponde en sus fundamentos a los momentos de la "Conciencia", la "Autoconciencia" y la "Razón", los cuales ya hemos visto. Esta información al principio del capítulo de "La religión" nos ayuda ahora a completar nuestro diagrama, mostrado en la figura 8.1. En el transcurso de "La religión", Hegel es bastante explícito sobre la estructura del capítulo y así podemos encontrar las evidencias de estos paralelismos en muchos lugares.

El capítulo de "La religión" consiste en tres secciones —"Religión natural", "La religión del arte" y "La religión revelada"— que corresponden generalmente a las tres divisiones en las posteriores *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Con respecto a los paralelismos dentro de la *Fenomenología*, la "Religión natural" corresponde a la "Conciencia", lo cual puede ser visto por el énfasis en la esfera del objeto y, más aun, por el número de referencias explícitas: "La primera realidad del espíritu, escribe Hegel, es el concepto de la religión misma o la religión como religión inmediata y, por tanto, natural; en ella el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o inmediata".[15] Aquí lo divino existe en la esfera de la objetividad. El cambio al momento para-sí y a la "Autoconciencia" viene con "La religión del arte". Hegel escribe: "Pero la segunda es necesariamente la de saberse en la figura de la naturalidad superada o del sí mismo. Es, por tanto, la religión artística, porque la figura se eleva aquí a la forma del sí mismo gracias a la producción de la conciencia, de tal modo que ésta contempla en su objeto su obrar, o el sí mismo".[16] El énfasis ya no se encuentra en la entidad natural objetiva como algo dado, sino en la autoconciencia que reforma ese elemento dado. Finalmente, "La religión revelada" constituye la cúspide de la triada y representa el momento en y para sí. Lo anterior corresponde al último tercio de los capítulos de la "Razón" y "El espíritu" respectivamente, en los cuales son superados en última instancia los dualismos y oposiciones. Hegel nos dice:

15 *PhS*, § 683; *PhG*, 368; *FdelE.*, 400.
16 *PhS*, § 683; *PhG*, 368; *FdelE.*, 400.

FIGURA 8.1



> Por último, la *tercera* [realidad] supera el carácter de unilateralidad de las dos primeras; el *sí mismo* es tanto un *inmediato* como la inmediatez es *sí mismo.* Si en la primera el espíritu es en general en la forma de la conciencia y en la segunda en la de la autoconciencia, en la tercera es en la forma de la unidad de ambas; tiene la figura del *ser en y para sí*; y, al ser así representado como es en sí y para sí, ésta es la *religión revelada.*[17]

Los dualismos en "La religión revelada" son superados con el concepto de la revelación, ya que es en la revelación donde el hombre se reconoce a sí mismo en Dios y a través de este reconocimiento el hombre se reconcilia con el mundo. Esta reconciliación está presente sólo en la religión revelada, es decir, en el cristianismo, según la cual Dios es revelado al hombre en una forma mundana. Por esta acción, Dios ya no es algo puramente trascen-

17 *PhS*, § 683; *PhG*, 368; *FdelE*, 400-401.

dente y de otro mundo, sino que es un hombre particular que vive en este mundo. Esta consideración contiene, desde el punto de vista de Hegel, una verdad profunda expresada en términos de una historia. La verdad de la unidad del sujeto-objeto y la autoconciencia individual es expresada por la consideración cristiana de Dios como revelación. El pensamiento filosófico o científico entiende esta misma verdad de una manera diferente y esto constituirá el paso dialéctico final al saber absoluto.

A.
La repetición de la "Conciencia": la religión natural (§§ 684-698)

Introducción General (§ 684)

En sus comentarios introductorios, Hegel confirma nuestra tesis de que la estructura del capítulo de "La religión" repite los movimientos dialécticos de la "Conciencia", la "Autoconciencia" y la "Razón". Hegel distingue claramente que la religión, como hemos visto, es el espíritu consciente de sí mismo y que contiene el aspecto tanto de la conciencia como de la autoconciencia: "El espíritu que sabe al espíritu es conciencia de sí mismo y es ante sí en la forma de lo objetivo; este espíritu *es*; y es al mismo tiempo el *ser para sí*. *Es para sí*, en el lado de la autoconciencia, y lo es, además, contra el lado de su conciencia o del referirse a sí como objeto".[18] ¿Qué implica decir en el nivel de la religión que aún están presentes los aspectos de la conciencia y autoconciencia? Para Hegel, lo divino toma la forma tanto de un objeto de la conciencia de la autoconciencia de sí mismo, es decir, pasa a través de los momentos del en sí y para sí. En la primera parte de la triada de la religión, "Religión natural", Hegel examina diferentes concepciones de dios o de lo divino en la forma de la naturaleza u objetos en general. La "Religión natural" corresponde al capítulo de la "Conciencia" tanto en su totalidad como en sus partes, el cual se ocupó de la determinación de la esfera del objeto. La siguiente sección, "La religión del arte", representa el aspecto para sí de lo divino y así corresponde al capítulo de la "Autoconciencia".

En un interesante comentario, Hegel afirma que al nivel de la Noción no hay religiones individuales *per se*, sino más bien hay una sola religión que se

18 *PhS*, § 684; *PhG*, 369; *FdelE*, 401.

desarrolla conceptualmente.[19] Él expresa esto cuando escribe: "La serie de las distintas religiones que resultarían presenta de nuevo, asimismo, solamente los distintos lados de una sola, y en verdad de cada singular, y las representaciones que parecen caracterizar a una religión real con respecto a otra se dan en cada una de ellas".[20] La idea de que todas las religiones constituyen en última instancia una religión única tiene una analogía en la consideración de Hegel de la historia en el capítulo de "El espíritu". La historia puede ser vista como periodos distintos, cada uno con su propia Noción, pero para el filósofo especulativo la historia del mundo como una totalidad constituye una entidad orgánica y una Noción única que se desarrolla en el tiempo. Por otra parte, de acuerdo con este pasaje, los momentos individuales de la universalidad, la particularidad y la individualidad o del en sí, para sí y el en y para sí operan ambos al mismo nivel de las religiones individuales, formando un movimiento dialéctico interno al nivel de la secuencia de diferentes religiones y una Noción más grande, de la cual son sólo componentes las religiones individuales. Es de esta manera que Hegel puede hablar de la religión natural como la conciencia de la religión y de la religión del arte como autoconciencia. Clarificada la estructura del capítulo de "La religión" y la concepción orgánica de las diferentes religiones, Hegel procede al primer análisis de la religión natural.

En la "Religión natural", Hegel examina en el siguiente orden, el zoroastrismo, la religión de la antigua Persia, el hinduismo, tanto de la antigua como de la moderna India, y la religión panteísta del antiguo Egipto. Debemos notar que el campo de estudios sobre el Oriente fue una nueva rama de aprendizaje en los tiempos de Hegel y por esta razón Hegel, como pasó con sus contemporáneos europeos en general, estaba mal informado acerca de las culturas y religiones orientales. Cuando se juzgan bajo criterios modernos, sus consideraciones sobre la religión oriental en la "Religión natural" son, sin duda, simplificaciones densas, sino es que distorsiones absolutas. Yo renuncio a cualquier examen detallado de estas concepciones erróneas, en cuanto que no es el propósito del presente estudio. En su lugar, primero voy a tratar de entender cómo Hegel ordena estas formas de la conciencia religiosa en su sistema y luego esquematizar qué papel juegan en la marcha hacia el saber absoluto y cómo completan la determinación del sujeto-objeto.

19 Véase Jean-Louis Vieillard-Baron, "La 'religion de la nature': Étude de quelques pagés de la *Phénoménologie de l'espirit* de Hegel", *Revue de Métaphysique et de morale* 76 (1971): 325-327.

20 *PhS*, § 684; *PhG*, 369; *FdelE*, 401.

1. Dios como Luz: zoroastrismo (§§685-88)

En esta primera forma de la religión natural, Hegel analiza la religión de la antigua Persia, la cual es asociada con el nombre de Zoroastro y cuyo texto canónico es el *Zend-Avesta.* Hegel caracteriza la deidad de esta religión con el término *Lichtwesen* (el ser de la luz). La referencia histórica aquí se aclara en un pasaje del análisis[21] correspondiente en *Las Lecciones sobre la filosofía de la religión*: "Esta religión de la luz o del bien inmediato es la religión de los antiguos Parsis, fundada por Zoroastro".[22] Debido a su aspecto de inmediatez, ésta es la primera religión en la sucesión histórica de las formas de la conciencia religiosa. El zoroastrismo es, entonces, la primera forma de la conciencia que representa lo divino en la esfera del objeto o en la esfera de la conciencia: "La luz de *Zoroastro* pertenece al mundo de la conciencia, al espíritu como una relación con algo distinto de sí".[23] La conciencia religiosa se concibe a sí misma como algo separado de lo divino y por eso fracasa al reconocerse a sí misma, como es el caso de todas las formas de la "Religión natural". Aunque el análisis de Hegel en esta sección es breve, sin embargo, una vez analizado con detalle, es muy rico y provocativo.[24] Nos son de gran ayuda sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión, Lecciones sobre la filosofía de la historia y Lecciones de estética,* ya que en estas lecciones Hegel analiza el zoroastrismo de manera muy detallada y en un lenguaje mucho más comprensible que en la *Fenomenología.*

Con respecto a los paralelismos en el nivel categórico que hemos estado siguiendo hasta ahora, Hegel declara ambiguamente que esta sección, como se esperaría, corresponde a "La certeza sensible", la primera sección del capítulo de la "Conciencia".[25] Él dice esto explícitamente cuando escribe:

> En el inmediato primer desdoblamiento del espíritu absoluto que se sabe tiene su figura aquella determinación que corresponde a la *conciencia inmediata* o a la certeza *sensible.* Se intuye en la forma del ser, pero no del ser carente de espíritu

21 *Phil. of Religion* II, 70-82; *VPR* I, 424-434.

22 *Phil. of Religion* II, 77; *VPR* I, 429, *Phil. of Hist.*, 177; *VGP*, 239: "El punto principal que aquí nos concierne especialmente, es la *doctrina* de Zoroastro". Véase *Aesthetics* I, 325; *Aesthetik* I, 435.

23 *Phil. of Hist.*, 173; *VGP*, 234.

24 Véase el análisis de Vieillard-Baron, "La 'religion de la nature": 323-343.

25 Véase John Burbidge, "Unhappy Consciousness in Hegel –an Analysis of Medieval Catholicism?", *Mosaic* 11 (1978): 70.

> que pertenece a la certeza sensible y está pleno de fortuitas determinaciones de la sensación, sino del ser pleno del espíritu.[26]

La categoría de ser puro de la "La certeza sensible" toma la forma del dios de la luz en el nivel del espíritu religioso. En cuanto ser puro, dios como luz es lo inmediato, lo otro indiferenciado. Pero ahora, de acuerdo con el nivel más alto del conocimiento conceptual aquí en "La religión", esta Noción tiene un significado que de alguna manera es diferente a aquello en el capítulo de la "Conciencia". Aquí el ser puro es el sujeto autoconsciente del espíritu, que se postula así mismo como la forma de lo divino. En la "Religión natural", la conciencia religiosa tiende a asumirse como la forma de los objetos o, en palabras de Hegel, a "representarse objetivamente".[27] Como es natural, la primera forma del espíritu autoconsciente como objeto es el "objeto universal"[28] de luz pura. De la misma manera, en "La certeza sensible", ésta es posiblemente la concepción más general y abstracta de la objetividad.

La Noción: Dios como Luz (§§ 685-686)

¿Qué significa decir que la Noción de esta sección es ser puro entendido al nivel de la religión, es decir, lo divino concebido como un objeto universal abstracto? Específicamente, lo que encontramos aquí es una concepción de la divinidad como algo amorfo y omnipresente, esto es, dios como luz. Hegel escribe: "Este *ser* pleno del concepto del espíritu es, por tanto, la *figura* de la relación *simple* del espíritu consigo mismo o la figura de la carencia de figura. Es, gracias a esta determinación, la pura *esencia luminosa* de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma".[29] La concepción de lo divino que se está analizando aquí es algo universal, abstracto e inmediato, es la concepción informal de lo divino como luz pura. Hegel afirma que los antiguos persas: "Alcanzaron la conciencia respecto a que la verdad absoluta debe tener la forma de la universalidad, de la unidad. En un principio, esta esencia universal, eterna e infinita no es reconocida como condicionada de ninguna manera, es identidad ilimitada".[30]

26 *PhS*, § 686; *PhG*, 371; *FdelE*, 403.
27 *PhS*, § 685; *PhG*, 370; *FdelE*, 403.
28 *PhS*, § 685; *PhG*, 371; *FdelE*, 403.
29 *PhS*, § 686; *PhG*, 371; *FdelE*, 403.
30 *Phil. of Hist.*, 178; *VGP*, 239.

Aunque dios es considerado la luz omnipresente, no es sólo la luz particular del sol o de las estrellas, sino la Noción universal abstracta de la luz, la cual hace posible el mundo de los objetos en primer lugar. Dios como luz es en todos lados, pero su ser es indeterminado, ya que no puede ser identificado con alguna forma. Hegel escribe: "Pero la luz no es un lama, un Brahmán, una montaña —esta u otra esencia particular— sino universalidad sensible".[31] Lo divino para el zoroastrismo es esencialmente un término universal.

Para esta concepción, la luz pura es concebida no sólo como un principio físico sino también como uno moral, un símbolo para el bien en general: "En el principio Persa, esta unidad se manifiesta como luz, la cual en este caso no es simplemente luz, el elemento físico más universal, sino al mismo tiempo pureza *espiritual*, el bien".[32] La luz o el bien se encuentra necesariamente opuesto al mal o a la oscuridad: "Su ser otro es lo negativo igualmente simple, las *tinieblas*".[33] Así como la nada es lo opuesto al ser, así también la oscuridad es el opuesto del principio de la luz. Para Hegel, los principios del bien y el mal necesariamente se complementan el uno con el otro y no pueden ser vistos de manera aislada: "Pero la luz tiene directamente un opuesto llamado oscuridad; tan malvado como la antítesis de lo bueno. De igual manera que el hombre no podría apreciar lo bueno, si el mal no existiera; y así como él podría ser realmente bueno sólo cuando se ha familiarizado con lo contrario, así la luz no puede existir sin las tinieblas".[34] En el zoroastrismo, estos dos principios son representados por dos deidades: "Ormuzd es el Señor del reino de la luz —del bien— Ahriman es el de la oscuridad del mal".[35] Estos dos están unidos en un ser universal. Así, aunque Ormuzd es la divinidad que es venerada y respetada, hay un principio negativo que se le opone.

Dios como luz es concebido como la fuente de toda la vida y de la creación. En la proliferación de la luz, él da vida a todas las cosas vivientes, las cuales son el testimonio de su omnipotencia. Así, todo lo que existe es de cierta manera una manifestación del poder universal de la luz y de lo

31 *Phil. of Hist.*, 178; *VGP*, 239. Véase también *Phil. of Hist.*, p. 179; *VGP*, p. 241: "Ormuzd está presente en toda la luz, pero él no es el sol o la luna misma".

32 *Phil. of Hist.*, 175; *VGP*, 235. Véase *Aesthetics* I, 325; *Aesthetik* I, 436.

33 *PhS*, § 686; *PhG*, 371; *FdelE*, 403; *Phil. of Religion* II, 75; *VPR* I, 427, *Phil. of Hist.*, 174; *VGP*, 234. Véase *Aesthetics* I, 325; *Aesthetik* I, 436.

34 *Phil. of Hist.*, 178; VPG, 240. En sus *Lecciones de Estética*, Hegel escribe, Ormuzd "es sólo el universal en cada particular existente en los que la luz, y por tanto, lo divino y puro, es real" (*Aesthetik* I, 325; *Aesthetic* I, 436).

35 *Phil. of Hist.*, 178; *VGP*, 240. Véase *Aesthetics* I, 325; *Aesthetik* I, 436.

divino: "La diferencia que dicha esencia se da se propaga, ciertamente, a la sustancia del ser allí y se configura en las formas de la naturaleza".[36] Aunque las cosas finitas, como los animales y las estrellas, indican de alguna manera la bondad y la divinidad del dios de la luz,[37] aquí lo divino se mantiene encima de estas manifestaciones: "En el mundo persa podemos apreciar una unidad pura exaltada, como la esencia que deja las existencias especiales que son inherentes en ella, libres".[38] El bien o la luz universal pueden ser encontradas en las cosas vivas, pues el dios de la luz les ha dado vida, pero no puede ser reducido a ellas. Desde que el dios de la luz crea la naturaleza, él permanece por encima del orden natural y no es continuo con éste. Justo como el ser puro no es algún objeto perceptual particular, sino que en cierto sentido es todos esos particulares, también aquí el dios omnipresente no es cualquier entidad natural particular, sino que es todas ellas al mismo tiempo.

La experiencia de la conciencia (§ 687)

Esta concepción de dios permanece abstracta y esto será su ruina. Dios como luz pura, como ser puro, permanece sin forma e indeterminado. Al entender así lo divino, sólo se concibe como una unidad abstracta, pero nunca es visto como un yo o un individuo, ya que en última instancia permanece por encima de la naturaleza: "El contenido que este puro *ser* desarrolla o su percibir es, por tanto, un jugar carente de esencia con aquella sustancia, que sólo *surge* sin llegar a *ahondar* en sí misma, sin llegar a ser sujeto y consolidar sus diferencias por el sí mismo".[39] Dios permanece universal y nunca condesciende a entrar al mundo empírico de la particularidad. En cuanto que dios, nunca es un sujeto perceptible, permanece solamente como un individuo vacío del otro lado de sus diversas manifestaciones empíricas en la naturaleza: "Sus determinaciones son solamente atributos que no llegan a cobrar independencia, sino que permanecen solamente nombres de lo uno multinominal. Esto se halla vestido como con un ornamento carente de sí mismo con las múltiples fuerzas del ser allí y las figuras de la realidad".[40] Dios como luz pura es una condición necesaria para el orden natural, pero permanece abstracto

36 *PhS*, § 686; *PhG*, 371; *FdelE*, 403.
37 *Phil. of Religion* II, 80; *VPR* I, 432. Véase *Aesthetics* I, 325, 327; *Aesthetik* I, 435, 437.
38 *Phil. of Hist.*, 173; *VGP*, 234.
39 *PhS*, § 687; *PhG*, 371; *FdelE*, 403.
40 *PhS*, § 687; *PhG*, 371; *FdelE*, 403.

y, por tanto, sin forma y vacío. La luz pura necesita ser determinada todavía más si pretende ser un concepto significativo.[41]

Observaciones finales (§ 688)

La universalidad de la luz pura debe convertirse en algo particular para consolidarse. Igual que el ser puro resultó ser indeterminado en "La certeza sensible" y era necesario hacerlo particular en la forma de una cosa en "La percepción", también aquí el ser puro de dios como luz debe hacerse una entidad particular en la esfera de la percepción para determinarse a sí mismo. Hegel escribe: "Esta vida estremecida debe determinarse como *ser para sí* y dar consistencia a sus figuras que tienden a desaparecer".[42] El creyente en lugar de proyectar lo divino como ser puro, ahora trata de verlo como un objeto concreto en el mundo y así aparece una nueva forma de conciencia religiosa: "El *ser inmediato* en que se pone frente a su conciencia es por sí mismo el poder *negativo* que disuelve sus diferencias. Es, pues, en verdad, el *sí mismo*; y el espíritu pasa, por ello, a saberse en la forma del sí mismo".[43] Pasamos a la forma de la religión que ve lo divino en objetos concretos de lo sensible, como las plantas y los animales.

II. Plantas y animales: el hinduismo (§§ 689-690)

La segunda religión que Hegel examina es el hinduismo de la India, el cual ve lo divino en cualquier cantidad de plantas, animales y entidades sensibles finitas. Lo divino ya no es lo abstracto, un otro indeterminado o un "Dios

41 En sus *Lecciones sobre filosofía de la Historia*, Hegel describe la superación del concepto de zoroastrismo en términos un tanto diferentes: "La deficiencia del principio Persa radica en que la unidad de la antítesis no es completamente reconocida, pues en esa concepción indefinida de lo increado, de donde Ormuzd y Ahriman provienen, la unidad es sólo la existencia absoluta *fundamental*, y ello no reduce a los elementos contradictorios en una misma armonía" (*Phil. of Hist.*, 179; *VGP*, 240). Aparentemente, para Hegel, los elementos no interactúan de manera dialéctica, sino que se forman y condicionan mutuamente, pero Ormuzd o el principio del bien es pensado simplemente para ganar al final. El principio del mal está simplemente excluido sin ninguna superación dialéctica genuina. Así, el movimiento dialéctico no avanza, sino que simplemente permanece en el nivel indeterminado de la universalidad.

42 *PhS*, § 688; *PhG*, 371; *FdelE*, 403.

43 *PhS*, § 688; *PhG*, 371; *FdelE*, 403-404.

como Luz", sino que, específicamente, determina objetos de la naturaleza y por esta razón Hegel se refiere a esta religión como un "panteísmo universal".[44] Si bien a lo largo de su corpus Hegel es, en general, bastante justo en su trato con las culturas no occidentales, sin embargo, no hace ningún esfuerzo para esconder su desdén por lo que él considera la absoluta incoherencia e irracionalidad del hinduismo. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* y las *Lecciones de estética*, se refiere a esta forma de la conciencia religiosa despectivamente como la "Religión de la Fantasía", ya que en su opinión es pura fantasía imaginar que las plantas y los animales pueden ser dioses: "Aquí la fantasía los convierte a todos en dios".[45] En otro pasaje, Hegel comenta que en la religión hindú "la diferenciación y la multiplicidad son abandonadas a las formas exteriores más salvajes de la imaginación".[46] Con esto, podemos imaginar porque Hegel es tan feliz caracterizando al hinduismo como una de las formas más bajas y rudimentarias de la conciencia religiosa.

De manera predecible, Hegel afirma directamente que esta segunda sección de la "Religión natural" corresponde a la segunda sección del capítulo de la "Conciencia", es decir, "La percepción": "El espíritu autoconsciente que ha entrado en sí partiendo de la esencia carente de figura o ha elevado en su inmediatez al sí mismo en general determina su simplicidad como una multiplicidad del ser para sí y es la religión de la *percepción* espiritual".[47] Aquí, los objetos concretos de la percepción son considerados como divinos y en este sentido esta sección corresponde a "La percepción". Sin embargo, la concepción de la percepción en este caso difiere de aquello que examinamos en la "Conciencia", ya que aquí nos ocupamos con "la percepción espiritual", es decir, la percepción de lo divino. El espíritu se postula a sí mismo como lo divino en objetos naturales. Claramente éste es uno de los análisis menos desarrollados por Hegel y por lo tanto debemos tratar de llenar los detalles que faltaron. Afortunadamente, esta forma de la religión es tratada en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, las *Lecciones de estética* y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia.*

44 *Phil. of Hist.*, 141; *VGP*, 193.
45 *Phil. of Religion* II, 45; *VPR* I, 397.
46 *Phil. of Religion* II, 2; *VPR* I, 356. Véase *Aesthetics* I, 334-335; *Aesthetik* I, 449.
47 *PhS*, § 689; *PhG*, 372; *FdelE*, 404.

La Noción: lo divino como objetos de percepción (§ 689)

En el hinduismo, el dios Brahma es el creador y, en este sentido, corresponde al dios de la luz del zoroastrismo. Hegel describe este aspecto de Brahma como sigue: "Un extremo en la mentalidad de la India es la conciencia del absoluto como lo que en sí es puramente universal, indiferenciado, y entonces completamente indeterminado".[48] Brahma es simplemente una unidad abstracta, la cual no puede ser pensada ni percibida: "Dado que esta abstracción extrema no tiene un contenido particular y no es visualizada como una personalidad concreta, no admite ningún material cuya intuición pudiera adoptar alguna forma".[49] La unidad abstracta, por lo tanto, está vacía de contenido y permanece separada de todo pensamiento y percepción. Esto representa el aspecto universal de Brahma.

Sin embargo, hay otro aspecto de lo divino en el que Brahma no permanece como universal y abstracto, sino que se propaga a sí mismo y habita la pluralidad de las cosas sensibles. Por lo tanto, esta concepción es lo opuesto al zoroastrismo, el cual concibe lo divino exclusivamente como una unidad omnipresente abstracta. El dios amorfo de la luz se transforma en objetos concretos empíricos de la naturaleza. Hegel explica que Brahma es una única deidad que tiene una pluralidad de encarnaciones: "En la que el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres".[50] Estas deidades adquieren sus propias personalidades, algunas "más fuertes", otras "más ricas" y otras "más pobres". Cada una posee su propia identidad y características y todas se convierten en dioses individuales. En sus lecciones, Hegel describe el nacimiento conceptual de la pluralidad de los dioses de la siguiente manera: "Objetos naturales imponentes, como el Ganges, el Sol, el Himalaya [...] se identifican con el mismo Brahma. También con el amor, el engaño, el robo, la avaricia, así como el poder sensible de la naturaleza de las plantas y los animales [...] Todos ellos son concebidos por la imaginación como libres e independientes, y por lo tanto surge un infinito mundo de deidades".[51] Contrario al dios del zoroastrismo, aquí dios no es pensado por encima de la naturaleza, sino junto con

48 *Aesthetics* I, 335; *Aesthetik* I, 449. Véase también *Phil. of Religion* II, 11; *VPR* I, 364: "Esta sustancia simple, que el hindú llaman Brahma, es considerada como un poder subsistente universal".

49 *Aesthetics* I, 335; *Aesthetik* I, 449.

50 *PhS*, § 689; *PhG*, 372; *FdelE*, 404.

51 *Phil. of Religion* II, 24-25; *VPR* I, 377.

el reino de la naturaleza: "El perico, la vaca, el mono, etc. son igualmente encarnaciones de dios, sin embargo no son, por lo tanto, elevados por encima de su naturaleza".[52] Dios está efectivamente presente en plantas específicas y animales que, por consiguiente, deben ser honrados y adorados.

Esta concepción de lo divino como esencialmente una unidad que se difunde a sí misma en una pluralidad corresponde directamente a la Noción de "La percepción". Igual que en "La percepción", lo *uno* constituye la unidad estable detrás del *también*, es decir, la pluralidad de las propiedades, así también aquí Brahma es lo *uno* o la unidad que tiene una pluralidad de diferentes formas sensibles. En este momento, la conciencia religiosa ve lo divino en múltiples formas de plantas y animales diferentes, las cuales son asequibles a la percepción: "Para el principio de la religión Hindú, es la manifestación de la diversidad (en 'avatares'). Esto entonces, queda fuera de esa unidad abstracta de pensamiento y, como aquello que se aleja de ahí, constituye la diversidad encontrada en el mundo sensible, la variedad de concepciones intelectuales en una forma sensible irreflexiva".[53] El énfasis sobre la percepción sensible también aporta testimonio del paralelismo con el capítulo de "La percepción". Hegel escribe: "La perspectiva de la India es un panteísmo universal, un panteísmo, no obstante, de imaginación, no de pensamiento. Una sustancia impregna la totalidad de las cosas, y todas las individuaciones son directamente vitalizadas y animadas en poderes particulares".[54] Lo divino no es comprendido con la facultad de la abstracción o del entendimiento, sino directamente con los sentidos. Lo divino está en todas partes, en los objetos de los sentidos. Igual que el dios como luz representó lo universal, aquí el dios en la forma de plantas y animales particulares representa lo particular. Lo divino existe en la pluralidad de las formas naturales de plantas, animales y cualquier otro objeto de los sentidos: "Todo, entonces —el sol, la luna, las estrellas, el Ganges, el Indo, las bestias, las flores— todo es un dios aquí".[55]

52 *Phil. of Hist.*, 141; *VGP*, 194.

53 *Phil. of Hist.*, p. 156; *VGP*, 213.

54 *Phil. of Hist.*, 141; *VGP*, 193-194.

55 *Phil. of Hist.*, 141; *VGP*, 194; *Phil. of Hist.*, 156; *VGP*, 213: "Por tanto, las otras deidades son objetos sensibles: montañas, arroyos, bestias, el sol, la luna, el Ganges". Véase también *Phil. of Hist.*, 157; *VGP*, 214: "Cada ave, cada mono es un dios presente, una existencia absolutamente universal".

Por un lado, Brahma en su aspecto universal es sólo lo Uno vacío en la unidad abstracta de lo divino. Pero lo Uno, como el dios de la luz, permanece abstracto y desprovisto de contenido. Por otra parte, dios en su aspecto particular puede ser encontrado en cualquier cantidad de objetos sensibles. Pero hay una pluralidad caótica autodestructiva en este aspecto de lo divino. El hecho de que lo divino esté incorporado en plantas y animales concretos conduce a la animosidad entre las diferentes formas. Las diversas plantas y animales aparecen como independientes mutuamente y cada una tiene su propia personalidad y divinidad. Igual que en "La percepción", lo Uno fue una unidad abstracta que no podía unir las diversas propiedades universales, también aquí Brahma como unidad abstracta no puede unir la pluralidad caótica de plantas y animales individuales. Por lo tanto, estas individualidades existen solamente en su propia vida y movimiento independiente. Hegel explica: "Este panteísmo, que es primeramente el *quieto* subsistir de estos átomos espirituales, se convierte en el movimiento *hostil* en sí mismo".[56] Las formas individuales se deben negar entre sí, para consolidarse como individuales, ya que una deidad individual sólo puede ser lo que es en contraste con otras deidades que no lo son. Hegel escribe:

> La animación de este reino de los espíritus tiene en ella aquella muerte mediante la determinabilidad y la negatividad que invaden su inocente diferencia. Con ellas, la dispersión en la multiplicidad de figuras quietas de las plantas se convierte en un movimiento hostil en el que las consume el odio de su ser para sí. La autoconciencia *real* de este espíritu disperso es una multitud de singularizados e insociables espíritus de pueblos que en su odio se pelean a muerte y devienen conscientes de determinadas figuras animales como de su esencia.[57]

Lo Uno vacío de Brahama no puede unir estas entidades que compiten y las divinidades individuales simplemente se desarrollan en rivalidades y animosidades que se niegan mutuamente. Lo cual, en última instancia, constituye la ruina de esta Noción.

Hegel analiza la contradicción conceptual en términos de la incapacidad fundamental de reconciliar la idea de una unidad universal abstracta con la

56 *PhS*, § 689; *PhG*, 372; *FdelE*, 404.
57 *PhS*, § 689; *PhG*, 372; *FdelE*, 404.

pluralidad concreta. Igual que en "La percepción", lo Uno no puede conciliarse con la multiplicidad de propiedades, también aquí Brahma, como una unidad abstracta, no puede ser coherente con la multiplicidad de deidades individuales. Sobre la superación de esta Noción, Hegel escribe: "Por una parte, para lo puramente invisible, lo absoluto como tal [...] es comprendido como lo verdaderamente divino, mientras que por otro lado, las cosas individuales en la realidad concreta son también, en su existencia sensible, directamente comprendidas por la imaginación como manifestaciones divinas".[58] La Noción oscila entre lo universal y lo particular: "Mientras que una esencia universal es erróneamente transmutada en objetividad sensible, esto último también se distancia de su carácter definido hacia la universalidad, un proceso donde pierde su base y es expandido a la indefinición".[59] En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel describe la superación de esta Noción en términos similares: "Estas formas desaparecen otra vez de la misma manera en que fueron engendradas; la fantasía pasa de una existencia ordinaria y externa, a la divinidad y de la misma manera, esto regresa otra vez a su punto de partida".[60] Igual que en "La percepción", también aquí tenemos el vaivén de la pluralidad a la singularidad, de la particularidad a la universalidad, sin ningún tipo de principio estabilizador. Hay una contradicción fundamental en el corazón de la concepción de lo divino como Brahma, en cuanto lo Uno y lo múltiple, igual que hubo una incoherencia en la Noción de la cosa con propiedades: "Esta unidad, sin embargo, llega a tener un significado ambiguo, en la medida en que Brahma es a la vez el universal, el todo, y en otra una particularidad en contraste con la particularidad en general".[61]

De la misma forma que en "La percepción" en última instancia lo Uno colapsa en una pluralidad caótica de las propiedades, también aquí nos quedan múltiples dioses sin orden ni principio. Por esta razón, Hegel escribe: "La mitología Hindú es entonces sólo una extravagancia salvaje de la fantasía en la que nada tiene una forma establecida".[62] En otro pasaje, resume la Noción caótica del hinduismo como sigue: "Como el espíritu Hindú es un estado del sueño y transitoriedad mental —una disolución del olvido de sí— los objetos también se disuelven por esto en imágenes irreales e indefinición. Este rasgo es absolutamente característico; y esto por sí mismo podría proporcionarnos

58 *Aesthetics* I, 337-338; *Aesthetik* I, 451.
59 *Phil. of Hist.*, 157; *VGP*, 215.
60 *Phil. of Religion* II, 25; *VPR* I, 378.
61 *Phil. of Religion* II, 26; *VPR* I, 379.
62 *Phil. of Hist.*, 155; *VGP*, 212.

una clara idea del espíritu de los Hindúes, desde la cual todo lo que ya había sido dicho podría ser deducido".[63] La confusión sensible en la pluralidad del colorido de los dioses refleja la confusión conceptual en el pensamiento de la conciencia religiosa del hinduismo.

Observaciones finales (§ 690)

Ahora, la conciencia religiosa de esta pluralidad de dioses empíricos debe ir más allá de la percepción para encontrar un principio capaz de unificar el caos divino. De la misma manera que la conciencia debía apelar, en momentos anteriores, a una fuerza tras bastidores para unificar las apariencias empíricas, también aquí la conciencia religiosa está obligada a abstraerse de la percepción al reino del pensamiento: "La conciencia del espíritu es, por tanto, de ahora en adelante, el movimiento que va más allá del *ser en sí* inmediato como del *ser para sí* abstracto".[64] Algún principio estable de universalidad debe encontrarse para contrarrestar el flujo de las deidades individuales. Este principio es provisto por el artesano. Sobre la transición a la siguiente sección, Hegel escribe:

> Pero, en este odio se agota la determinabilidad del puro ser para sí negativo y por medio de este movimiento del concepto adopta el espíritu otra figura. El *ser para sí superado* es la *forma del objeto* hecha surgir por medio del sí mismo o que más bien es el sí mismo hecho surgir, que se consume, es decir, el sí mismo que deviene cosa. Por tanto, el trabajador, cuyo obrar no es solamente negativo, sino aquietado y positivo, mantiene la superioridad sobre los espíritus animales que no hacen más que desgarrarse entre sí.[65]

La negación mutua de las entidades naturales es un movimiento puramente negativo de las individualidades negativas que carecen de universalidad. Sin embargo, el artesano o el trabajador crea los objetos que representan lo divino y en esta acción creativa reviste el objeto con un sentido de universalidad y, por lo tanto, de estabilidad, que no estaba presente en los seres naturales: "No es solamente este ser para sí que supera, sino que produce también su representación, el ser para sí exteriorizado en la forma de un objeto".[66] El

63 *Phil. of Hist.*, 162; *VGP*, 221; *Phil. of Religion* II, 24; *VPR* I, 377: "Por tanto, el desarrollo sólo concierne a un salvaje torbellino de delirio".
64 *PhS*, § 690; *PhG*, 372-373; *EdelE*, 404-405.
65 *PhS*, § 690; *PhG*, 372; *EdelE*, 404.
66 *PhS*, § 690; *PhG*, 373; *EdelE*, 405.

artesano niega el objeto natural en su configuración, pero a diferencia de la negación pura de las entidades naturales, eleva al objeto a una forma más alta de acuerdo con esta idea. Por tanto, la idea abstracta en la mente del artesano es la que da al objeto de la percepción su aspecto universal. Esto constituye la Noción de la tercera y última sección de la "Religión natural".

III. El artesano: Egipto (§§ 691-698)

La tercera forma de la "Religión natural" es la religión del antiguo Egipto, la cual representa lo divino en los productos de la creación humana, como los monumentos arquitectónicos. Lo divino es aún, por lo menos en parte, una entidad natural, pero ahora debe ser traída a la luz en una estructura o monumento concebido y manufacturado por un sujeto humano. Para Hegel, lo característico de los egipcios con respecto a su religión es su impulso creativo de producir obras de arte que den una expresión exterior a lo divino, y es por esta razón que el egipcio, para Hegel, es el artesano: "El impulso recién descrito puede ser considerado como la representación general de los cultos de los egipcios, como un inacabable impulso de trabajar, de describir o de representar exteriormente lo que es aún interior, contenido en una idea, y que por esta razón no se ha convertido en algo claro para la mente".[67] Al conformar los objetos de la naturaleza, los egipcios representan un avance con respecto a los estados anteriores de la religión natural, la cual ve lo divino en los objetos naturales. Hegel, contrastando la religión de Egipto con las formas previas de las religiones orientales, deja claro el papel de esta forma de conciencia religiosa: "En el espíritu oriental queda como una base de la sustancialidad masiva del espíritu inmerso en la naturaleza. Para el espíritu egipcio se ha convertido en algo imposible [...] contentarse sólo con *eso*".[68] Es en Egipto donde la concepción de lo divino por primera vez comienza a superar sus formas puramente naturales y empieza a tomar su verdadera forma como un sujeto humano autoconsciente.[69] Aun cuando, en última instancia, Egipto esté al nivel de la religión natural, en contraste con sus predecesores,

67 *Phil. of Religion* II, 109; *VPR* I, 459; *Aesthetics* I, 354; *Aesthetik* I, 472-473.

68 *Phil. of Hist.*, 220; *VGP*, 291.

69 *Phil. of Hist.*, 220; *VGP*, 292: "La solución y liberación del Espíritu Oriental, que en Egipto había llegado tan lejos como para proponer el problema, es ciertamente esta: que el ser interior de la naturaleza es el pensamiento, que tiene su existencia sólo en la conciencia humana".

plantea el espectro de lo divino como un sujeto autoconsciente aunque sin pleno desarrollo de esta concepción. En la siguiente sección, la religión griega completará este movimiento de lo natural al espíritu y del objeto al sujeto.

Al nivel de la categoría, esta tercera forma de religión corresponde, como es natural, a la tercera sección del capítulo de la "Conciencia", llamada "Fuerza y entendimiento", y opera con las categorías de interior y exterior, suprasensible y apariencia, fundamento y consecuencia, etc. Hegel hace esta conexión cuando escribe: "La primera forma, por ser la inmediata, es la forma abstracta del entendimiento, y la obra no se halla aún en sí misma llena por el espíritu".[70] Lo divino ya no es captado por los sentidos sino con la facultad del entendimiento, ya que se cree que está oculto. Aquí encontramos una separación que corresponde al dualismo de la apariencia-realidad de "Fuerza y entendimiento". Un dualismo tal corresponde a la idea o el plan del artesano, en contraste con su realización concreta. El artesano tiene una idea que desea realizar en la esfera empírica, pero su plan es una forma idealizada que sólo pude ser imitada de manera imperfecta por medio de materiales naturales. Por lo tanto, existen dos esferas, una de la idea en la mente del artesano o la causa formal, en términos aristotélicos, y otra en la esfera empírica de la apariencia donde el producto tiene su realidad. Otro dualismo tiene por términos la esfera interior de lo divino, o los espíritus de los muertos, y la esfera exterior de la representación artística. Pero al final estas dos formas de dualismo equivalen a lo mismo, ya que la esfera interior de lo divino es simplemente la postulación que la autoconciencia hace de lo divino, esto es, la propia idea de autoconsciencia.

La Noción: la construcción de los monumentos (§§ 691-695)

Esta noción opera en el nivel abstracto del entendimiento en contraste con el nivel concreto de la percepción. La conciencia religiosa concibe lo divino como algo abstracto y formal, luego le da forma al transformar los materiales naturales de acuerdo con esta idea. Por consiguiente, esta Noción tiene un aspecto individual en los materiales naturales que el artesano emplea para su creación y un aspecto universal que está en el pensamiento, en el plan del artífice: "La separación de la que parte el espíritu del trabajador [es] el *en sí* que se convierte en el material, y el ser para sí es el aspecto de la autoconciencia

70 *PhS*, § 692; *PhG*, 373; *FdelE*, 405.

en su trabajo."[71] Dada esta separación entre la materia y el pensamiento, el material se convierte relativamente en algo sin importancia. Sin duda, los productos del trabajo del artesano son comprensibles sólo cuando se comparan a la idea abstracta con la cual fueron moldeados:

> Los cristales de las pirámides y de los obeliscos, simples combinaciones de líneas rectas con superficies planas y proporciones iguales de las partes, en las que queda eliminada la inconmensurabilidad de las curvas, son los trabajos de este artesano de la forma rigurosa. Por razón de la mera inteligibilidad de la forma, no es su significación en ella misma, no es el sí mismo espiritual.[72]

El verdadero significado de la obra está en su aspecto universal en el pensamiento. Este aspecto universal de lo divino según lo presentado en las obras concretas de la arquitectura representa una mejora con respecto a la religión de plantas y animales, la cual acabó sólo con una particularidad caótica de las divinidades en la esfera sensible. Al remodelar los objetos de la naturaleza de acuerdo con un plan autoconsciente, el artesano reviste su trabajo con un elemento universal, que trasciende el reino de la particularidad y lo sensible: "El trabajador de la forma autoconsciente cancela al mismo tiempo la precariedad que la existencia inmediata de esta vida tiene en ella y acerca sus formas orgánicas a las más rigurosas y más universales del pensamiento".[73] Por lo tanto, a través del pensamiento del artesano, los objetos creados toman una forma universal que no estaba presente en los objetos dados en la naturaleza.

La dialéctica de lo interior y lo exterior de "Fuerza y entendimiento" está presente aquí en la creación del artesano.[74] El objeto creado tiene una apariencia exterior en la esfera empírica, pero también supone un aspecto interior divino. El impulso creativo del artesano egipcio es divulgar el interior y hacerlo claro a través del arte: "Producir estas obras ha sido la tarea, la hazaña de estas personas [...] vemos al espíritu trabajando sin cesar para hacer esta idea visible para sí misma, para decirlo más claro, más consciente de lo que es el interior".[75] Las obras que Hegel tiene en mente aquí están por encima de todas las estructuras arquitectónicas a gran escala, y no simplemente cualquier

71 *PhS*, § 693; *PhG*, 373; *FdelE*, 405.
72 *PhS*, § 692; *PhG*, 373; *FdelE*, 405.
73 *PhS*, § 694; *PhG*, 374; *FdelE*, 406.
74 *Aesthetics* I, 348-349, 354-355; *Aesthetik* I, 465-466, 473.
75 *Phil. of Religion* II, 109; *VPR* I, 459-60. También *Phil. of Religion* II, 108-109; *VPR* I, 458-459, 471.

obra de arte, por la manera en que lo indica con su referencia "pirámides y obeliscos".[76] Éstas son estructuras arquitectónicas que intentan albergar los espíritus de los muertos y esta función constituye su relación esencial con lo divino: "Las enormes obras de los egipcios que nos quedan todavía son en su mayoría aquellas que estaban destinas para los muertos".[77] La referencia a los monumentos para los muertos se hace explícita una vez más en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel, donde ofrece una serie de ejemplos concretos:

> De todas estas obras, mencionaré sólo aquellas que estaban dedicadas a los muertos, y especialmente, aquellas que atraen particularmente nuestra atención. Tenemos, por ejemplo las enormes excavaciones en las colinas junto al Nilo en Tebas, cuyos pasajes y cámaras están llenas por completo de momias. Moradas subterráneas tan extensas como los más grandes trabajos de nuestro tiempo. También está el gran campo de los muertos en la planicie de Sais, junto con sus paredes y bóvedas. En tercer lugar, esas maravillas del mundo, las pirámides, cuyo propósito, a pesar de haber sido establecido hace mucho tiempo por Herocloto y Dióclоro, ha sido recientemente confirmado, a saber, que estos poderosos cristales con su regularidad geométrica contienen cadáveres. Y por último, el trabajo más sorprendente, las tumbas de los reyes, de las cuales una de ellas ya ha sido explorada por Belzoni en tiempos modernos.[78]

Estas obras monumentales son creadas para los espíritus divinos y la concepción egipcia de los muertos es la clave, según Hegel, para entender el movimiento dialéctico del interior y el exterior.[79] La doctrina egipcia de la inmortalidad aclara la distinción entre la naturaleza y el espíritu, lo mortal y lo divino. La concepción de un alma inmortal representa una victoria por encima de la naturaleza pura: "Esta proposición de que el alma es inmortal, está destinada a significar que es otra cosa que la naturaleza, que el espíritu es inherentemente independiente".[80] Los egipcios desarrollaron una cultura de los muertos y crearon monumentos para albergar los espíritus de los difuntos como una celebración del espíritu y su superioridad respecto a la naturaleza.

76 *PhS*, § 692; *PhG*, 373; *FdelE*, 405. Véase *Aesthetics* I, 354 y ss., 354-355; *Aesthetik* I, 473 y ss. Véase *Aesthetics* II, 642 y ss., 651 y ss.; *Aesthetik* II, 281 y ss., 293 y ss.

77 *Phil. of Religion* II, 110; *VPR* I, 460. Véase *Aesthetics* II, 650 y ss.; *Aesthetik* II, 290 y ss.

78 *Phil. of Hist.*, 215; *VGP*, 285.

79 *Aesthetics* I, 348-349; *Aesthetik* I, 465-466.

80 *Phil. of Hist.*, 215; *VGP*, 285. Véase *Phil. of Religion* II, 101-102; *VPR* I, 452.

La oposición de lo interior y lo exterior en la religión egipcia es la razón por la que Hegel llama en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* a esta forma de conciencia religiosa "La religión del misterio". La religión egipcia siempre está encubierta y mantiene un lado interior oculto.[81] Para Hegel, esto está en agudo contraste con la religión y arte griego, el cual constituye la siguiente etapa de la conciencia religiosa: "El espíritu de la nación egipcia es, de hecho, un enigma. En las obras de arte griegas todo está claro, todo es evidente; en el arte egipcio se presenta un problema en todas partes; es un signo externo, por medio del cual indica que algo todavía no ha sido expresado abiertamente".[82] Mientras que el arte egipcio trata de expresar algo escondido o no visto, el arte griego es transparente, ya que para la religión griega no hay misterios internos ni nada que no sea accesible en absoluto.

El artesano crea con su construcción una "habitación" o "vivienda" para los espíritus divinos y, con los materiales naturales que utiliza, ofrece la prueba definitiva de la superación de la Noción anterior, la cual veía lo divino en plantas y animales particulares. Aquí, las plantas y los animales son usados como medios por el artesano para la creación de sus monumentos. En primer lugar "emplea para ello la vida de las plantas [...] como algo útil y relegado al papel de algo externo y ornamental".[83] Las plantas ya no son divinas, sino que son mero material de ornamentación con el cual decoran el monumento. Ellos adquieren un aspecto universal sólo en relación con el artesano, quien "acerca sus formas orgánicas a las más rigurosas y universales del pensamiento",[84] de acuerdo con su plan arquitectónico. Asimismo, la vida animal ahora purgada de su elemento divino, es usada sólo como un medio, como símbolos jeroglíficos: "La convierte, al mismo tiempo, en una fuerza superada y en el jeroglífico de otra significación, de un pensamiento".[85] Como dice Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: "La forma bruta es, por otro lado, transformada en un símbolo: en parte es degradada a un mero signo jeroglífico. Me refiero aquí a las innumerables figuras de los monumentos egipcios, de gavilanes o halcones, escarabajos,

81 *Phil. of Religion* II, 122; *VPR* I, 472.

82 *Phil. of Religion* II, 114; *VPR* I, 464. Véase *Phil. of Religion* II, 257-258; *VPR* II, 127: "En esta religión [la griega] no hay nada incomprensible, nada que no pueda ser comprendido; no existe ningún contenido en dios que no sea conocido para el hombre o que no pueda encontrar y conocer en él mismo".

83 *PhS*, § 694; *PhG*, 374; *EdelE*, 406.

84 *PhS*, § 694; *PhG*, 374; *EdelE*, 406.

85 *PhS*, § 695; *PhG*, 374; *EdelE*, 406.

etc.".[86] Por lo tanto, el aspecto universal de la vida animal y de la vida vegetal es encontrado en el reino del pensamiento. El aspecto exterior de la vivienda de lo divino es adornado con formas de vida animal y de plantas, las cuales han perdido su significado divino. Son relegadas a la esfera exterior mundana, mientras que lo divino habita por dentro.

La experiencia de la conciencia (§§ 695-698)

La relación dialéctica de lo interno y lo externo finalmente resultó la ruina de esta Noción, ya que implícitamente ofrece evidencia de que el creyente está separado de lo divino. Como hemos visto, de acuerdo con la relación dialéctica de lo interno y lo externo, los monumentos creados por el artesano deben poseer un aspecto interno que representa lo divino: "A este sí mismo exterior de la figura se contrapone la otra figura, que indica tener en ella un *interior*. La naturaleza que retorna a su esencia degrada su multiplicidad viva que se individualiza y se embrolla en su movimiento a un habitáculo no esencial que es la *cobertura de lo interior*".[87] La conciencia religiosa abstrae el material natural que empleó para conformar el objeto y concentrarse puramente en su aspecto interno invisible donde se cree que habita lo divino. Pero el hecho de que los espíritus muertos constituyan lo divino indica implícitamente que los dioses están alienados o separados del creyente. Los espíritus se fueron, desaparecieron y ya no habitan en la esfera humana, sino en algún misterioso más allá que debe ser representado por el artífice: "Las obras sólo reciben, por tanto, el espíritu bien en sí, como un espíritu extraño ya muerto, que ha abandonado su compenetración viva con la realidad y que entra él mismo muerto en estos cristales desprovistos de vida".[88] La apariencia externa de la pirámide es una mera armazón o cáscara del ser divino que habita dentro. Lo interno se cree que es la divinidad autoconsciente, la cual el artesano es capaz de capturar sólo imperfectamente en sus monumentos. La obra del artesano es considerada sólo una "un habitáculo no esencial" sin sentido en sí misma. Lo externo no es una reflexión de lo interno en absoluto: al revés, el armazón externo que representa el lado del artesano es solamente algo inesencial. Ya que lo interno y lo externo permanecen irreconciliables, sigue

86 *Phil. of Hist.*, 213; *VGP*, 282.
87 *PhS*, § 696; *PhG*, 375; *FdelE*, 407.
88 *PhS*, § 692; *PhG*, 373; *FdelE*, 405.

habiendo una separación o alienación de lo divino de la creación del artesano: "El interior [...] que no se diferencia en sí mismo y que se halla todavía separado de su exterior".[89]

Cuando esta separación es reconocida, el artesano ve en sus obras mismas el medio de superarlo. Los momentos interno y externo deben unificarse y el artesano trata de unir las dos esferas en la construcción de formas ambiguas que reflejen ambos momentos: "El artesano unifica, por tanto, ambas cosas en la mezcla de la figura natural y de la figura autoconsciente".[90] En otras palabras, el artesano trata de representar lo divino interno en su verdadera forma autoconsciente para deshacerse de sus elementos naturales y darles la forma del hombre: "No es empleada ya ella sola y totalmente por el trabajador, sino mezclada con la figura del pensamiento, con la figura humana. Pero aún le falta a la obra la figura y el ser allí, en la que el sí mismo existe como sí mismo".[91] En sus *Lecciones de filosofía de la historia*, ilustra esto con un análisis provocativo de la esfinge: "La esfinge podría considerarse como un símbolo del espíritu egipcio. La cabeza humana mirando fuera del cuerpo del animal, presenta al espíritu que empieza a salir del animal, desprendiéndose, busca más libremente a su alrededor; sin embargo, tiene ataduras para liberarse por completo de la naturaleza".[92] Para Hegel, la esfinge es un ejemplo perfecto de la divinidad interna que da a conocer su incorporación animal, la cual es sólo una apariencia externa de la que sale a su forma humana verdadera:

> Observamos la concepción liberadora de la forma animal y la contemplación continúa de ésta; lo cual sólo se supuso destinado a aquella forma de la que avanzar a la comprensión y concebir lo espiritual. El significado oculto —lo espiritual— emerge como rostro humano de la bestia. La esfinge con sus múltiples formas, con cuerpos de león y cabezas de vírgenes —o como hombre esfinge (androcéfalo) con barba— son suficiente evidencia para sostener que el significado de lo espiritual es el problema que los egipcios se plantean.[93]

La religión egipcia está llena de imágenes ambiguas de este tipo, por ejemplo, el dios Anubis, quien se concibe como una entidad con cuerpo humano y una

89 *PhS*, § 697; *PhG*, 375; *FdelE*, 407.

90 *PhS*, § 697; *PhG*, 375; *FdelE*, 407.

91 *PhS*, § 695; *PhG*, 374; *FdelE*, 406.

92 *Phil. of Hist.*, 199; *VGP*, 265 (traducción ligeramente modificada). Véase *Aesthetics* I, 360-361; *Aesthetik* I, 480-481.

93 *Phil. of Hist.*, 213; *VGP*, 282-283; *Phil. of Religion* II, 119; *VPR* I, 469. Véase *Aesthetics* II, 643-644; *Aesthetik* II, 282-283.

cabeza de perro.[94] Los egipcios trataron de depurar lo divino o lo interno de su aspecto natural, pero fueron incapaces de hacerlo completamente y así finalmente la religión egipcia continua siendo una religión natural. El individuo permanece separado de lo divino y lo divino no tiene todavía ganada la forma verdadera del espíritu autoconsciente.

Observaciones finales

Nosotros llegamos a lo que corresponde a la transición de la "Conciencia" a la "Autoconciencia". Aquí, en el nivel del espíritu religioso una autoconciencia se enfrenta a otra cuando el artesano confronta su creación mitad humana, mitad animal.

> En esta obra cesa el modo de trabajo instintivo que, frente a la autoconciencia, engendraba la obra no consciente; pues en ella se enfrenta a la actividad del artesano, que constituye la autoconciencia, un interior igualmente autoconsciente y que se expresa. Se ha ido remontando trabajosamente en ello hasta el desdoblamiento de su conciencia, en que el espíritu se encuentra con el espíritu.[95]

Ahora, la conciencia religiosa da un paso para verse a sí misma en lo divino, primero al darse cuenta de lo divino en los productos de su propia labor y segundo al reconocer su propia forma humana en lo divino. La autoconciencia debe ir más allá de los objetos naturales y representar lo divino para sí en la forma de un sujeto autoconsciente: "La estatua modelada en forma humana".[96] Este descubrimiento marca la transición a la siguiente sección.

Igual que en las *Lecciones de filosofía de la historia*, la civilización del antiguo Egipto aparece inmediatamente antes del mundo griego y constituye la transición a éste; también en el capítulo de "La religión" de la *Fenomenología*, la religión del antiguo Egipto constituye una figura de transición entre la religión natural y la religión griega, la cual Hegel trata en la siguiente sección titulada "Religión del arte". Él dice: "La unidad egipcia —la combinación de elementos contradictorios— ocupa un lugar mediador".[97] Para Hegel, los jeroglíficos representan una fase intermedia igual que las obras de arte mitad

94 *Aesthetics* I, 357; *Aesthetik* I, 375.

95 *PhS*, § 698; *PhG*, 375; *FdelE*, 407.

96 *PhS*, § 697; *PhG*, 375; *FdelE*, 407.

97 *Phil. of Hist.*, 218; *VGP*, 289. Véase también *Phil. of Religion* II, 87-88; *VPR* I, 439: "Aquí hemos llegado a la determinación final de la religión natural en este ámbito y de hecho el escenario que constituye la transición a la religión de la subjetividad libre".

humana, mitad animal. Por un lado, los jeroglíficos no sólo son imágenes, ya que representan algo más —sílabas—, pero, por otro lado, no son todavía escritura ya que no ha alcanzado todavía la forma de las letras individuales: "Un jeroglífico sigue siendo lengua escrita y su base es la imagen, no la letra".[98] Según Hegel, los griegos fueron los primeros en purgar la concepción de lo divino de todos sus elementos naturales y considerar a los dioses como sujetos antropomórficos, autoconscientes. Para Hegel, esto indica tanto el reconocimiento de la unidad de lo divino con lo humano como un reconocimiento del espíritu autoconsciente en lo otro divino. La religión del antiguo Egipto constituye una fase intermedia, en la medida en que considera lo divino con una forma natural y humana, teniendo esta última la forma del espíritu. Hegel encuentra en contradicción la religión del antiguo Egipto porque concibe lo divino tanto como naturaleza como espíritu autoconsciente: "Consideramos a Egipto limitado intelectualmente por un estrecho punto de vista centrado en la naturaleza, pero esto involucra el impulso de la contradicción para que se proponga el problema que implica esta contradicción".[99] Los egipcios se vieron envueltos en la religión natural, pero al mismo tiempo intentaron liberarse de ella. Hegel dice que del "principio que impregna" al espíritu egipcio "resultó que los dos elemento de la realidad —espíritu fundido en la naturaleza y el impulso para liberarla— aquí se mantienen unidos como elementos contendientes".[100] Los griegos resolvieron esta contradicción al eliminar el elemento natural totalmente y presentando a los dioses en formas humanas idealizadas. La esfinge se despoja de su piel y cola; sus patas son transformadas en manos y pies; está de pie y se metamorfosea en la escultura griega del dios como espíritu autoconsciente.

98 *Phil. of Hist.*, 199; *VGP*, 265. Véase *Aesthetics* I, 357; *Aesthetik* I, 476.

99 *Phil. of Hist.*, 214; *VGP*, 283. Véase *Phil. of Hist.*, 208; *VGP*, 276: En la religión egipcia "las fuerzas naturales y espirituales se consideraron íntimamente unidas [...] pero de tal manera que los extremos de la antítesis se unieron en los más duros opuestos".

100 *Phil. of Hist.*, 218; *VGP*, 289.

B.
La repetición de la "Autoconciencia": la religión del arte (§§ 699-747)

Introducción general (§§ 699-704)

Ahora pasamos del informe de la religión oriental al inicio de la conciencia religiosa en la tradición occidental. Hegel nos dice que esta sección corresponde históricamente al mundo griego que, como sabemos desde el capítulo de "El espíritu", refiere como "El espíritu verdadero". Aquí, él hace esta conexión clara cuando escribe: "Si nos preguntamos cuál es el espíritu *real* que tiene en la religión del arte la conciencia de su esencia absoluta, llegamos al resultado de que es el espíritu *ético* o el espíritu *verdadero*".[101] Por eso, en las tres discusiones de esta sección examinaremos varios aspectos de la religión y la cultura de la Grecia antigua. Aquí, el análisis de Hegel trata las obras de Grecia, entre otras cosas, las artes plásticas, la épica, el drama y explora otros elementos de la vida griega que no parecen directamente relevantes para el informe de la religión. De acuerdo al informe de Hegel, todas estas formas del arte griego son finalmente manifestaciones de la religión.[102] Hegel tiene la intención de examinar el modo en que lo divino es concebido y representado por los griegos, por eso incluye el arte griego en este contexto, ya que sus obras de arte constituyen una fuente invaluable de información para esta consideración. Así, en esta sección, él no está interesado en el arte por sí mismo, sino sólo en el modo en que varias formas artísticas son usadas para representar lo divino. En sus *Lecciones de filosofía de la religión* esta discusión de la religión griega es llamada la "Religión de la belleza" y también, como en la *Fenomenología*, ocupa un estado intermedio entre la religión oriental y la cristiana.

Con el paso a "La religión del arte" entramos, en el ámbito de "La religión", a lo que corresponde a la "Autoconciencia". Aquí, el espíritu religioso postula lo divino como otro sujeto autoconsciente y lo representa en varias formas de arte. Hegel escribe: "El espíritu ha elevado su figura, en la que el espíritu es para su conciencia, a la forma de la conciencia misma y hace surgir ante sí esta forma".[103] Ahora, las representaciones de lo divino son limpiadas totalmente de sus formas naturales, las cuales todavía estuvieron presentes en parte de

101 *PhS*, § 700; *PhG*, 376; *FdelE*, 408.
102 Véase Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 605 y ss.
103 *PhS*, § 699; *PhG*, 376; *FdelE*, 408. Véase *Aesthetics* I, 477 y ss.; *Aesthetik* II, 9 y ss.

la conciencia religiosa egipcia: "En esta unidad del espíritu autoconsciente consigo mismo, en la medida en que el espíritu es figura y objeto de su conciencia, se purifican, por tanto, sus mezclas con el modo no consciente de la figura natural inmediata. Estos monstruos en cuanto a la figura, el discurso y la acción se disuelven en una configuración espiritual".[104] Como hemos visto el artesano estaba todavía unido con la naturaleza y no podía ser totalmente libre: "El espíritu egipcio también fue un trabajador similar, pero lo natural no había sido subjetivado todavía en lo espiritual. No avanzó más allá de una lucha y un concurso, la naturaleza todavía tenía una posición independiente, conformando una parte de la imagen, como el cuerpo de la esfinge".[105] El Espíritu griego se las arregla para purgar la concepción de lo divino de sus últimos vestigios de la naturaleza. Por eso, abandonamos las diversas concepciones de lo divino como un objeto natural y pasamos al examen de dios en términos antropomórficos como sujeto.

Aunque el espíritu griego concibe lo divino en la forma humana y en este sentido se libera de la naturaleza, sin embargo, está todavía atado a la naturaleza al grado que debe usar los materiales naturales para representar lo divino, por ejemplo, el mármol de la escultura. Hegel escribe:

> La actividad del espíritu todavía no posee en sí el material y el órgano de la expresión, pero lo suple la necesidad de la emoción de la naturaleza y la materia: no es libre, autodeterminación de la espiritualidad, sino mera naturalidad transformada en espiritualidad -la espiritualidad individual. El espíritu griego es el artista plástico, transformando la piedra en obra de arte. En este proceso de transformación la piedra deja de ser mera piedra: la forma sólo se añade desde fuera, pero se hace una expresión de lo espiritual, incluso en contra de su naturaleza y por lo tanto transformada.[106]

Aunque la religión griega representa una mejoría sobre la religión natural, todavía no alcanza la forma más alta de conciencia religiosa, ya que todavía requiere del impulso externo de la naturaleza. Sólo cuando el espíritu pueda producirse a sí mismo y determinarse con total independencia de la naturaleza alcanzaremos la etapa final de la religión.

104 *PhS*, § 698; *PhG*, 375; *FclelE*, 407
105 *Phil. of Hist.*, 239; *VGP*, 314-315.
106 *Phil. of Hist.*, 238-239; *VGP*, 314.

I. La obra de arte abstracta (§§ 705-719)

Ahora entramos en el ámbito de la conciencia religiosa de la Grecia antigua, en la cual el individuo llega a verse en lo divino, que es representado en la forma de un sujeto autoconsciente. En "La obra de arte abstracta", la autoconciencia ya no tiene entidades naturales en su objeto, sino "el espíritu se hace surgir como objeto".[107] La autoconciencia se examina y concibe lo divino como un ser igual a sí mismo. Para entender la concepción de lo divino de los griegos, Hegel examina diversas formas de arte griego en las cuales se manifiesta lo divino. Por esta razón, su informe de la religión tiene un tono estético. La experiencia de la conciencia pasará a través de tres fases: (1) la obra de arte como objeto estético, es decir, una escultura de dios; (2) la obra de arte en el médium del lenguaje, es decir, el himno y el oráculo; y (3) la síntesis de los dos en la cultura.

Como vimos en nuestro análisis previo, la "Religión natural" correspondía al capítulo de la "Conciencia" y, naturalmente, "La religión del arte" corresponderá a la "Autoconciencia". Por lo tanto, "La obra de arte abstracta" tiene su análogo en "La verdad de la certeza de sí", la primera forma de la "Autoconciencia", y representa la transición de la "Conciencia" a la "Autoconciencia" en el nivel del pensamiento religioso. Ahora, dios ya no es un objeto de la naturaleza sino que "ha asumido la conciencia".[108] Ésta representa en la historia de la conciencia religiosa que hemos investigado, el primer intento de representar lo divino con la forma humana pura. Hegel confirma que esta sección corresponde a la transición de la "Autoconciencia" que vimos antes en la dialéctica, cuando escribe al comienzo de esta sección que "tiene que moverse, partiendo del modo inmediato y objetivo, hacia la autoconciencia".[109] Cada una de las figuras en esta sección es así un intento de ver lo divino como sujeto autoconsciente.

La Noción: la manifestación divina en el material natural (§ 705)

En esta sección Hegel esboza la Noción general de forma muy breve y en términos muy vagos antes de pasar a discutir instancias concretas en la experiencia de la conciencia. Esto podría considerarse como evidencia para

107 *PhS*, § 703; *PhG*, 377; *FdelE*, 409.
108 *PhS*, § 712; *PhG*, 381; *FdelE*, 414.
109 *PhS*, § 705; *PhG*, 378; *FdelE*, 410.

la afirmación de que el capítulo de "La religión" fue escrito rápidamente y que Hegel no tuvo la oportunidad de completar algunos de sus análisis del modo que hubiera querido. Por eso, debemos hacer un poco de trabajo reconstructivo para determinar la naturaleza de la Noción. Hegel nos ayuda en esta consideración al resumir los tres momentos de esta sección: "La primera obra de arte es, como la inmediata, la obra abstracta y singular".[110] Es pertinente decir algo sobre el significado del término "abstracto" en este contexto, ya que la manera en que Hegel lo usa aquí es distinto a como lo empleamos comúnmente en el campo del arte. Por "arte abstracto" Hegel considera las formas humanas idealizadas que encontramos en la escultura griega. Estas formas son abstractas ya que se debe abstraer de las formas naturales reales y sus imperfecciones para llegar a ellas. Aunque en la escultura griega los dioses tienen forma humana, no es una forma humana natural, sino una forma perfecta, idealizada. El segundo momento en la experiencia de la conciencia introduce el elemento del lenguaje y así pasa de la esfera del objeto con la escultura a la esfera del sujeto: "A su vez, tiene que moverse, partiendo del modo inmediato y objetivo, hacia la autoconciencia".[111] Finalmente, estos dos momentos se unen en la cultura: "Esta autoconciencia [...] tiende, en el culto, a superar la diferencia que primero se da frente a su espíritu y a producir con ello la obra de arte vivificada en ella misma".[112]

En cuanto que estos tres momentos colectivamente representan la Noción, debemos preguntar qué tienen en común estos tres momentos. ¿Cuál es la Noción que ellos constituyen colectivamente? Los tres momentos conciben la divinidad como un sujeto humano, en primer lugar como una escultura, después en la forma de himno religioso en alabanza a un dios, después en el espíritu de los objetos de la naturaleza que son sacrificados en la cultura. Aunque todas estas concepciones son de deidades antropomórficas, estas deidades se manifiestan en la esfera de los objetos. El dios autoconsciente está en el objeto de la escultura, el objeto del himno y el objeto de la naturaleza sacrificado. Aunque lo divino es concebido como un sujeto autoconsciente, todavía está representado en la forma de un objeto. Esta es la Noción general en "La obra de arte abstracta", la cual abarca los tres aspectos o encarnaciones. Esta Noción puede hacerse más clara al contrastarla con la Noción de la siguiente sección, "La obra de arte viviente", en la cual el sujeto

110 *PhS*, § 705; *PhG*, 378; *FdelE*, 410.
111 *PhS*, § 705; *PhG*, 378; *FdelE*, 410.
112 *PhS*, § 705; *PhG*, 378; *FdelE*, 410.

divino es representado con la vida real del sujeto. Por contraste, debemos explorar aquí cómo la conciencia religiosa representa el dios autoconsciente en la esfera de los objetos.

La experiencia de la conciencia

• El momento en-sí: la escultura del dios (§§ 706-709)

Como hemos visto la característica de la religión Griega consiste en que la conciencia religiosa trata de ver lo divino en la forma de un sujeto humano autoconsciente. Lo divino es representado autoconscientemente por el escultor en la forma de una estatua que parece un ser humano. Ya no estamos concentrados como en el antiguo Egipto en "el trabajo instintivo",[113] sino ahora el artista es totalmente consciente de sus acciones e intenta representar autoconscientemente lo divino. La creación de la escultura es considerada un acto inspirado divinamente con el *pathos* del artista emanando de dios: "La *existencia* del concepto puro, en la que el espíritu ha huido de su cuerpo, es un individuo que el espíritu elige como receptáculo de su dolor. En este individuo el espíritu es como su universal y su potencia, de la que sufre violencia, es como su *pathos*, entregado al cual pierde la libertad su autoconciencia".[114] El dios elige individuos específicos y los hace artistas, inspirándolos con el conocimiento y la habilidad para crear. El artista inspirado usa materiales naturales y bajo la influencia de dios, trata de conformarlos en las formas de lo divino: "Esta pura actividad, consciente de su fuerza inalienable, lucha con la esencia no configurada; haciéndose dueña de ella, ha convertido el *pathos* en su materia y se ha dado su contenido; y esta unidad surge como obra, como el espíritu universal individualizado y representado".[115] En el acto creativo, la escultura se une con lo divino, de quien recibe la inspiración. Una unidad que también es alcanzada en la escultura misma, la cual como una escultura de una divinidad autoconsciente tiene un elemento universal que es representado en materiales naturales de la esfera concreta de la percepción. Esta armonía constituye el centro de la Noción tratada en esta sección.

El dios, representado en la forma de una estatua, es un objeto o una entidad individual en el ámbito de la inmediatez. Hegel describe esto como sigue: "El primer modo en que el espíritu artístico aleja más una de otra su

113 *PhS*, § 702; *PhG*, 377; *FdelE*, 409.
114 PhS, § 704; PhG, 378; FdelE, 410
115 *PhS*, § 704; *PhG*, 378; *FdelE*, 410.

figura y su conciencia activa es el modo inmediato en que aquélla *es allí* en general como *cosa*".[116] El artista crea una estatua del dios, y de esta manera le da a lo divino una realidad inmediata. La esencia del dios es reconocida en la forma idealizada de la estatua. La perfección de las líneas y figuras de la estatua del dios constituye una forma abstracta, es decir, abstraída de instanciaciones naturales.

> El concepto se despoja de lo que aún queda adherido a las formas de la raíz, las ramas y el follaje y las purifica en imágenes en las que lo rectilíneo y lo plano del cristal es elevado a proporciones inconmensurables, de tal modo que la animación de lo orgánico es asumida por la forma abstracta del entendimiento y [...] se mantiene para el entendimiento su esencia, la inconmensurabilidad.[117]

En contraste con la Noción del artesano, en la que el dios residía en las formas naturales, aquí lo divino es purgado de sus formas naturales y ahora liberado surge de su forma humana verdadera. "La figura humana se despoja de la figura animal con la que aparecía mezclada; el animal es para el dios solamente un ropaje contingente; aparece junto a su verdadera figura y ya no vale para sí".[118] Lo divino ya no es sólo mitad-humano, como la esfinge, sino totalmente humano en la forma. El dios misterioso, que para el artesano reside en la esfera de lo interno, ahora es visto a la luz del día, accesible para todos. Éste, purgado de elementos naturales o individuales, representa la superación de la naturaleza y la apropiación del objeto por la autoconciencia: "La naturaleza transfigurada por el pensamiento, unida con la vida autoconsciente. Por tanto, la figura de los dioses tiene en ella su elemento natural como un elemento superado, como un oscuro recuerdo".[119] Ésta constituye la superación última de la religión natural.

Hegel interpreta los episodios específicos de la mitología griega como símbolo de esta superación de la naturaleza.[120] Para Hegel, el Olimpo constituye la revolución de la religión griega de los dioses, en cuanto que desplaza a la generación anterior, representándolos en el nivel de imagen-pensada

116 *PhS*, § 706; *PhG*, 378; *FdelE*, 410.
117 *PhS*, § 706; *PhG*, 378; *FdelE*, 410.
118 *PhS*, § 707; *PhG*, 378-379; *FdelE*, 411.
119 *PhS*, § 707; *PhG*, 379; *FdelE*, 411.
120 *Phil. of Religion* II, 229-239; *VPR* II, 99-109. Véase *Aesthetics* I, 458-459, 465-468; *Aesthetik* II, 44 y ss., 53-56.

que superó los elementos naturales y el movimiento de las formas orientales religiosas: "Esta degradación de la naturaleza constituye el punto de inflexión de la mitología griega, expresada en la guerra de los dioses, el derrocamiento de los titanes por Zeus".[121] La generación de los dioses anteriores, los Titanes, representan las fuerzas de la naturaleza o, con más precisión, son las fuerzas de la naturaleza misma: "Helios no es el dios del sol [...] y Océano no es el dios del mar de tal modo que el dios no se distingue de ellos, al contrario sus poderes son poderes naturales".[122] La nueva generación, encabezada por Zeus, representa el espíritu. Así, cuando Zeus destruye a Cronos y derrota a la vieja generación, la naturaleza es superada y el mundo deviene espíritu: "Estos viejos dioses, en los que primeramente se particulariza la esencia luminosa en maridaje con las tinieblas, el Cielo, la Tierra, el Océano, el Sol, el ciego fuego tifónico de la Tierra, etc., son sustituidos por figuras que [...] no son ya esencias naturales, sino diáfanos espíritus morales de los pueblos autoconscientes".[123]

La estatua idealizada del dios, sin embargo, no expresa la esencia verdadera del artista, quien es el creador de esto. La estatua es una idealizada forma universal que no puede reflejar la idiosincrasia individual del artista. Aunque el artista haya podido crear una estatua bella, no se ve a sí mismo como individuo reflejado en ésta: "Lo perteneciente a la sustancia lo entregaba el artista totalmente a su obra; pero en su obra no daba realidad alguna a sí mismo como individualidad determinada; sólo podía participar a la obra la perfección enajenándose de su particularidad y desencarnándose para elevarse a la abstracción del puro obrar".[124] La obra artística fue realizada por el escultor con sus manos y habilidad. Pero la obra verdadera es aquella que es inspirada por lo divino y en la cual la individualidad del artista particular no juega ningún papel. El artista debe "declarar la obra de arte absolutamente animada en ella misma, olvidándose del que obra".[125] El reconocimiento de la belleza de la escultura por el público en general es sólo testimonio de su naturaleza inspirada divinamente y no es concebida como reflejo de la habilidad y la disciplina del artista.[126] La obra es considerada sólo del lado divino

121 *Phil. of Hist.*, 244; *VGP*, 320.

122 *Phil. of Religion* II, 231; *VPR* II, 101. Véase *Phil. of Hist.*, 245; *VGP*, 320-321.

123 *PhS*, § 707; *PhG*, 379; *FdelE*, 411.

124 *PhS*, § 708; *PhG*, 379; *FdelE*, 411-412.

125 *PhS*, § 708; *PhG*, 380; *FdelE*, 412.

126 En sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, Hegel describe esto de la siguiente manera: "Si la obra del artista es auto-revelación de Dios, lo producido por el hombre es por la

y no del lado humano. Puesto que el artista está alienado de su proyecto y se da cuenta que "[experimenta] en su obra el *no* haber creado una esencia *igual a él*",[127] debe ahora buscar otro médium más apropiado para expresar y representar lo divino.

• El momento para sí: el himno y el oráculo (§§ 710-713)

La conciencia religiosa, al introducir el elemento del habla, espera dar una representación más adecuada a lo divino y establecer la unidad con él. Hegel describe este segundo momento así: "La obra de arte requiere, por tanto, otro elemento de su existencia, el dios requiere otro modo de expresión [...] Este elemento superior es el *lenguaje*, un ser allí que es inmediatamente existencia autoconsciente".[128] El lenguaje es la característica verdadera de un sujeto autoconsciente. A través del elemento del lenguaje el artista espera recuperar su individualidad perdida en la escultura divinamente inspirada y verse a sí mismo reflejado en lo divino. En la escultura la divinidad entraba en la materialidad desde el exterior y así en última instancia estaba separada de ésta. Ahora con el lenguaje esta separación es superada y la divinidad con sus palabras divinas no necesita entrar en ningún material extraño: "Por tanto, el dios que tiene el lenguaje como elemento de su figura es la obra de arte animada en ella misma, que tiene inmediatamente en su existencia la pura actividad que se enfrentaba a él cuando existía como cosa [...] la autoconciencia permanece inmediatamente cerca de sí en el objetivarse de su esencia".[129] Con el lenguaje el dios autoconsciente está presente inmediatamente, ya que por el lenguaje puede revelarse inmediatamente.

El elemento del lenguaje es introducido por primera vez en la religión del arte por medio de los cantos o himnos religiosos.[130] A través de la mediación de la voz humana se manifiesta lo divino: "El hombre tiene inmediatamente en uno de sus órganos, la voz, un elemento que admite y requiere un sentido más amplio que el presente sensible [...] requiere un significado creado por la

---

anulación de su conocimiento y voluntad, por otra parte, la obra de arte implica igualmente el hecho de que dios y el hombre ya no son extraños entre sí, han sido acogidos en una unidad superior" (*Phil. of Religion* II, 256; *VPR* II, 126).

127 *PhS*, § 709; *PhG*, 380; *FdelE*, 412.

128 *PhS*, § 710; *PhG*, 380; *FdelE*, 412.

129 *PhS*, § 710; *PhG*, 380; *FdelE*, 413.

130 De acuerdo con Hegel, para los griegos "el sentido esencial y absoluto del himno es religioso" (*Phil. of Hist.*, 244; *VGP*, 319).

imaginación y el espíritu".[131] El elemento del lenguaje a diferencia de la estatua es algo interno y a través de él los himnos religiosos llevan la expresión de lo interno al mundo externo. Lo divino sale a la luz en el canto de las alabanzas religiosas: "De este modo, siendo en su esencia cerca de sí misma, es *puro pensar* o es la devoción cuya *interioridad* tiene al mismo tiempo *ser allí* en el himno. El himno retiene en él la singularidad de la autoconciencia".[132] El creyente, en los cantos de los himnos, como el escultor, es inspirado por el dios. De este modo, el individuo en el canto de los himnos religiosos está unido con los otros en la comunidad y también está unido con lo divino: "El espíritu como esta universal autoconciencia de todos, tiene en una unidad tanto su pura interioridad como el ser para otros y el ser para sí de los singulares".[133] Parece como si la introducción de este elemento lingüístico en la Noción superara la limitación de lo divino en la figura de la estatua.

Sin embargo, como aprendimos en "La certeza sensible", el habla no perdura. No es como un objeto o una escultura que permanece más o menos estable a través del tiempo. En realidad, el himno está determinado precisamente por la posición contingente de los sonidos individuales en el tiempo. Cuando el himno termina ya no existe ningún signo de la divinidad. Hegel escribe con respecto a los himnos: "Aquélla es, en cambio, el ser allí que tiende a desaparecer; mientras que en ésta [la estatua] la objetividad dejada en libertad carece del propio sí mismo inmediato, aquélla permanece demasiado encerrada en el sí mismo, cobra demasiada poca configuración y, como el tiempo, no es ya de un modo inmediato mientras es allí".[134] Igual que el particular "Ahora", el cual nunca se mantenía fijo sino que se desvanecía en el "Ahora" universal o en la corriente universal del tiempo, así también pasa con el himno entre lo divino y su unidad con el individuo.

Las expresiones divinas del oráculo representan otra forma de lo divino en el medio del lenguaje: "Los dioses, como ellos mismos saben y quieren, manifiestan su sabiduría a los hombres por medio de los fenómenos naturales".[135] El creyente busca aprender la voluntad divina consultando al oráculo y otros signos, tales como las entrañas del animal o el vuelo de los pájaros,[136] con el fin de poder dirigir sus acciones de acuerdo con ellos: "El lenguaje

131 *Phil. of Hist.*, 243; *VGP*, 319.
132 *PhS*, § 710; *PhG*, 380; *FdelE*, 413.
133 *PhS*, § 710; *PhG*, 381; *FdelE*, 413.
134 *PhS*, § 713; *PhG*, 382; *FdelE*, 414-415.
135 *Aesthetics* I, 457 y ss.; *Aesthetik* II, 42. Véase *Phil. of Hist.*, 254; *VGP*, 331-332.
136 *Phil. of Religion* II, 277; *VPR* II, 146.

propio del dios, el cual es el espíritu del pueblo ético, el oráculo que sabe los casos particulares de éste y da a conocer lo que es útil acerca de ellos".[137] La voluntad divina a través de las expresiones del oráculo entra al mundo empírico y llega a ser conocido. Entonces, los individuos pueden conseguir un tipo de unidad con lo divino, ordenando sus acciones de acuerdo con el plan divino.

A pesar del intento de la conciencia de reconocer su individualidad en las expresiones del oráculo y unificar sus acciones con la voluntad divina, esta forma de religión también resulta ser inadecuada. El oráculo colapsa en la dialéctica de lo universal y lo particular. El individuo consulta el oráculo sobre particulares menores en contextos concretos, pero lo divino sólo puede afirmar verdades universales. Sin embargo, las verdades universales permanecen indeterminadas en su generalidad y no pueden usarse para dirigir las acciones concretas directas: "El espíritu universal [...] expresa acerca de la esencia proposiciones igualmente simples y universales, el contenido sustancial de las cuales es sublime en su verdad simple, pero en gracia a esta misma universalidad se manifiesta al mismo tiempo como algo trivial a la autoconciencia que ulteriormente se va desarrollando".[138] Ya que las expresiones son universales e indeterminadas, ellos deben darles un significado particular.[139] Así, el individuo debe interpretar las expresiones divinas, las cuales son invariablemente indeterminadas y ambiguas: "Para la pregunta definitiva que se incluye al final, el dios, como representación de lo divino en general, da una respuesta general, pues es sólo lo que es general, y no lo individual. Sin embargo lo general es ambiguo, susceptible de un doble sentido, ya que incluye ambos lados".[140] El oráculo revela otros lugares universales, los cuales son vacíos o contingentes, ya que no tienen regularidad ni ley. Los pájaros son considerados los mensajeros de la voluntad divina y por eso el sujeto debe interpretar cuidadosamente su vuelo, en sí mismo un evento contingente. Con respecto al oráculo, el individuo debe dejar de lado su propio juicio y evaluación de la situación. Así permite que su acción en la esfera de la contingencia sea dictada y dirigida por la expresión contingente del oráculo: "Pues lo contingente es lo irreflexivo y lo extraño, y la conciencia ética se deja también determinar de un modo irreflexivo y extraño, como por

137 *PhS*, § 712; *PhG*, 381; *FdelE*, 414.

138 *PhS*, § 711; *PhG*, 381; *FdelE*, 413. Véase *Aesthetics* I, 457-458; *Aesthetik* II, 43.

139 *Aesthetics* I, p. 457; *Aesthetik* II, p. 42: "El contenido espiritual es en sí oscuro, con esta oscuridad de la forma, y por tanto, necesita una explicación."

140 Phil. of Religion II, 278; VPR II, 147.

un juego de dados".[141] Para Hegel, los griegos "no siguieron hasta el extremo de la interioridad en la que el sujeto basa la decisión de su acción exclusivamente en sí mismo".[142] Los eventos contingentes son alienados para el sujeto autoconsciente, quien no puede encontrarse a sí mismo en ellos ya que no manifiestan regularidad. Así, el habla en su particularidad es superada. Ahora necesitamos un modo de unir la estabilidad y permanencia de la naturaleza de la escultura con la afirmación inmediata y el habla divina que se encontró en el himno. Para Hegel, estos dos elementos están unidos en el culto.

• El momento en y para sí: el culto (§§ 714-719)

Finalmente, en el tercer momento los dos elementos previos están unificados. Lo divino no está representado solamente en la forma estática de una cosa, o escultura, o como un mero fenómeno de habla, sino como ambos juntos. Esta síntesis tiene lugar en los ritos del culto. Hegel introduce este tercer momento como sigue: "El movimiento de ambos lados, en el que la figura divina *movida* en el puro elemento sensible de la autoconciencia y la figura divina *quieta* en el elemento de la coseidad abandonan mutuamente su diversa determinación y la unidad que es el concepto de su esencia llega al ser allí, constituye el *culto*".[143] En el primer momento, lo divino entró en la escultura como un otro externo en el que el sujeto no podía encontrarse a sí mismo. En el segundo momento, la identidad del sujeto con lo divino fue sólo momentáneamente y desapareció al terminar el himno. Lo divino y lo humano es finalmente unido en la práctica del culto:[144] "En él [en el culto] se da el sí mismo la conciencia del descender de la esencia divina de su más allá a él y ésta, que anteriormente era lo irreal y solamente su objetivo, adquiere de este modo la realidad propiamente dicha de la autoconciencia".[145] Por un lado, la devoción del himno sagrado eleva al creyente individual al ámbito de la divinidad universal: "Por su abstracción, [el alma] no es la conciencia que diferencia su objeto de sí y es solamente, por tanto, la noche del ser allí y el *lugar dispuesto* para su figura. El *culto abstracto* eleva, por tanto, al sí mismo al ser este puro *elemento divino*".[146] Por otro lado, en la escultura o la estatua, lo divino es reducido al ámbito de los objetos: "La esencia tiene en

141 *PhS*, § 712; *PhG*, 382; *FdelE*, 414.
142 *Aesthetics* I, 458; *Aesthetik* II, 43.
143 *PhS*, § 714; *PhG*, 382; *FdelE*, 415.
144 *Phil. of Religion* II, 267; *VPR* II, 136.
145 *PhS*, § 714; *PhG*, 382; *FdelE*, 415.
146 *PhS*, § 715; *PhG*, 383; *FdelE*, 415.

ella la significación de un objeto libre".[147] En el culto, ambos elementos, lo humano y lo divino, se juntan. Así, en este movimiento paralelo, ascendente y descendente, son unificados los momentos previos

En primer lugar, la divinidad universal baja al ámbito de la particularidad, donde es incorporada en los objetos de la naturaleza. El dios "al darse *ser allí* y convertirse en el *animal* singular y en el *fruto*".[148] El fruto en el árbol y en la tierra se cree que es donado por el dios. La divinidad habita en los objetos concretos de la naturaleza que se conceden gratuitamente al hombre. Cuando el creyente sacrifica los objetos individuales de la naturaleza en concordancia con los ritos del culto, también sacrifica lo divino en su elemento natural: "En ello se va también a pique la *esencia que es.* El animal sacrificado es el *signo* de un dios; los frutos que se comen son los *mismos* Baco y Ceres *vivientes*; en aquél mueren las potencias del derecho de arriba, que tiene sangre y vida real; y en éstos las potencias del derecho de abajo, que posee, sin sangre, el poder misterioso y astuto".[149] El sacrificio tiene sentido sólo bajo el entendido de que lo divino no existe meramente en la esfera universal sino también en la esfera particular de los objetos naturales. Así, lo universal entra en el ámbito de la particularidad.

En segundo lugar, el individuo asciende en el acto de sacrificio, por decirlo así, al nivel de los dioses. Lo divino se cree que reside en los objetos de la naturaleza en su aspecto inesencial.[150] Los humanos se apropian y hacen uso de los objetos que se convierten en sus posesiones. El creyente al sacrificar su propiedad, elimina la particularidad y se une con lo divino en el ámbito de lo universal. Hegel describe esto:

> La acción del culto mismo comienza, pues, con la pura *entrega* de una posesión que el propietario aparentemente olvida como algo totalmente inútil para él o deja que se volatilice en humo. Ante la esencia de su conciencia pura renuncia, por tanto, a la posesión y al derecho de propiedad y de goce de la misma; renuncia a la personalidad y al retorno del obrar al sí mismo y refleja la acción más bien en lo universal o en la esencia como dentro de sí.[151]

147 *PhS*, § 716; *PhG*, 383; *FdelE*, 415.
148 *PhS*, § 718; *PhG*, 384; *FdelE*, 416.
149 *PhS*, § 718; *PhG*, 384; *FdelE*, 416.
150 *Phil. of Religion* II, 267-268; *VPR* II, 136-137.
151 *PhS*, § 718; *PhG*, 383-384; *FdelE*, 416.

El individuo elimina la particularidad de su objeto natural y de sí mismo. Hay en el gesto del sacrificio un movimiento de la universalidad a la particularidad y de la particularidad a la universalidad. El individuo se une con lo divino.

El acto de sacrificio y los ritos de culto finalmente resultan inadecuados en la unión del sujeto con lo divino. Al renunciar a sus posesiones individuales y ofrecerlas como un sacrificio a los dioses, el individuo no alcanza la universalidad que esperaba ya que el sacrificio no es totalmente un sacrificio. El animal sacrificado no es simplemente desechado sino se come y disfruta en un banquete: "Los demás sacrificios son solamente la destrucción de lo inútil y más bien la preparación de lo sacrificado para la mesa, cuyo festín defrauda a la acción en su significado negativo".[152] Así, no hay sacrificio ni renuncia verdadera, sino simplemente se consume y usan productos naturales. El sacerdote que sacrifica al animal cumple el papel del carnicero local, proveyendo de carne a la comunidad. La unificación con la autoconciencia divina no puede suceder por el acto de fingir renuncia. Pero a pesar de este lado negativo de la superación de la concepción del sacrificio, también hay un lado positivo de la que surge una nueva unidad de lo divino y lo humano. Aunque la reconciliación no sucede por la renuncia de las posesiones, hay otro aspecto del acto de sacrificio que la hace posible.

Observaciones finales

Igual que al final de "La verdad de la certeza de sí" la conciencia llegó a verse a sí misma opuesta a otro sujeto autoconsciente, también aquí la autoconciencia al disfrutar del banquete reconoce lo divino en la forma humana: "La existencia *objetiva* de la esencia se ha transformado en *autoconsciente* y el sí mismo tiene la conciencia de su unidad con la esencia".[153] Al consumir la fruta de los dioses y la carne de los animales sacrificados, el individuo llega a ser investido con lo divino. El dios entra en el sujeto autoconsciente por medio de los objetos de la naturaleza que el individuo sacrifica. El dios deja la forma de un objeto y toma aquella de un sujeto: "Este goce es la potencia negativa que supera tanto la *esencia* como la *singularidad*".[154] Ahora, lo divino es visto en la persona del sujeto autoconsciente individual. El acto de sacrificio en el culto, en el cual sólo se honra al dios, se transforma ahora en el festival de

152 *PhS*, § 718; *PhG*, 384; *FdelE*, 417. Véase *Phil. of Religion* II, 237, 268-269; *VPR* II, 107, 137.
153 *PhS*, § 718; *PhG*, 384; *FdelE*, 417.
154 *PhS*, § 718; *PhG*, 384; *FdelE*, 417.

celebración del hombre mismo en el reconocimiento de lo divino en el hombre. La celebración del dios es así una celebración del hombre: "Las moradas y los altares de los dioses son para el uso del hombre y los tesoros guardados en los templos son utilizados, por él, en caso de necesidad; y el honor que al dios se le tributa en su ornato es el honor del pueblo artísticamente dotado y magnánimo".[155]

Lo divino como una simple estatua inanimada es ahora superado. Los dioses se cree que están unidos con los humanos en una serie de maneras diferentes. Éste es el comienzo de la siguiente Noción. Una de las maneras en que lo divino se cree que está en el ser humano es como una fuente de poder y fortaleza con la que supera la fuerza de la naturaleza. Aquí, el cuerpo humano se cree poseído por lo divino. Pasamos de una concepción estática de lo divino en la forma de la estatua a una Noción de dios encarnado en los sujetos vivos reales. Éste es el contenido de la sección siguiente, "La obra de arte viviente".

II. La obra de arte viviente (§§ 720-726)

En esta sección, Hegel continúa su discusión del culto griego, la cual comenzó en "La obra de arte abstracta". Ahora el dios como otro autoconsciente encuentra una encarnación más satisfactoria en un sujeto humano vivo que en una estatua inanimada. Ya que la estatua resultó una representación inadecuada de lo divino, aquí el cuerpo humano vivo sustituye al mármol inmóvil como el medio de la manifestación divina misma y así la misma persona creyente se convierte en el navío de la acción divina. Lo divino en la experiencia de la conciencia habita el cuerpo del individuo en dos contextos diferentes. Al principio, se piensa que el dios posee a sus devotos inconscientemente en su práctica de los ritos Báquicos y después, en el segundo momento, se piensa que lo divino reside en la persona del atleta, quien cultiva hasta la perfección su cuerpo y evidencia la obra de la divinidad. El cuerpo del atleta llega a ser una obra de arte viviente que, como la estatua, es un modelo mundano de lo divino.

Esta discusión, en cuanto que segunda sección de "La religión del arte", encuentra su análogo categorial en la dialéctica del "Amo y esclavo" del capítulo de la "Autoconciencia". La discusión del reconocimiento que fue originalmente introducida allí reaparece otra vez. Lamentablemente, aunque el paralelismo es suficientemente claro en cuanto que hemos visto

155 *PhS*, § 719; *PhG*, 385; *FdelE*, 417.

la evidencia indiscutible en discusiones previas que nos permite localizar los análisis correspondientes, aquí Hegel no nos provee con mucha evidencia interna para sustentar este paralelismo y así estamos obligados a hacer un poco de trabajo reconstructivo en esta consideración para mostrar las semejanzas implícitas en estos dos análisis. En "La obra de arte viviente", el atleta disfruta del reconocimiento de los otros miembros de la comunidad, quienes reconocen lo divino en él. Sus conciudadanos le conceden los honores y privilegios especiales. Su certeza de sí se hace universal y se vuelve verdad por medio de su reconocimiento. Cada individuo en los diversos concursos atléticos afirma estar investido con lo divino, compitiendo uno contra el otro. De este modo, cada atleta intenta imponer a los otros que reconozcan su divinidad, mientras que los obliga a renunciar de su propia afirmación de inspiración divina. La lucha por el reconocimiento tiene lugar en la esfera ética, en la forma de costumbres y acciones específicas, y es regulada por reglas predeterminadas de la comunidad. El movimiento dialéctico en esta concepción, aunque paralelo en forma y categoría, es mucho más sofisticado que la dialéctica del "Amo y esclavo", en la cual tuvo lugar, por decirlo así, un estado de naturaleza en la abstracción de todas las reglas éticas y costumbres.

La Noción: la manifestación divina en la autoconciencia misma (§§ 720-722)

Hegel bosqueja la Noción de esta sección recapitulando el movimiento básico de la dialéctica del culto. Como vimos en la discusión previa, se cree que lo divino habita los objetos de la naturaleza. Aquí se produce un cambio y el objeto del culto se transforma de los productos de la naturaleza al cuerpo del creyente mismo. El creyente come la carne del animal sacrificado y bebe el vino sacrificial:

> Descendiendo desde su esencialidad pura hacia una fuerza natural objetiva y sus exteriorizaciones, es ser allí para lo otro, para el sí mismo, por el cual es devorado. La silenciosa esencia de la naturaleza carente de sí mismo alcanza en su fruto el grado en que la naturaleza, preparándose ella misma para ser digerida, después se ofrece a la vida del sí mismo; alcanza su más alta perfección en la utilidad al ser comida y bebida, pues es así, en efecto, la posibilidad de una existencia más alta y toca a la existencia espiritual.[156]

156 *PhS*, § 721; *PhG*, 386; *FdelE*, 418-419.

Ahora, el creyente con el sacrificio y consumo de estos objetos, se nutre con estos dones de los dioses y se unifica con lo divino. Esto es así en la apropiación, consumo y disfrute de los frutos de la naturaleza; los dioses entran al cuerpo de los creyentes otorgándoles fortaleza y nutrición, y de este modo: "Del culto procede [...] la autoconciencia satisfecha en su esencia, y el dios se instala en ella como en su morada".[157]

El dios con esta metamorfosis de los objetos de la naturaleza viene del más allá y se revela en el cuerpo del creyente: "Pues lo místico no es el ocultamiento de un secreto o de la ignorancia, sino que consiste en que el sí mismo se sabe uno con la esencia y ésta es, por tanto, revelada".[158] Al consumir los frutos de la naturaleza y los objetos del deseo, el iniciado en el culto puede inmediatamente sentir su unidad con lo divino. Igual que en "La verdad de la certeza de sí", la conciencia destruyó el objeto de su deseo con el propósito de confirmar su propia concepción de sí, también aquí la conciencia religiosa debe destruir el objeto de la naturaleza con el propósito de confirmar la relación sublime con lo divino: "Ésta [la esencia simple] como cosa útil, no tiene solamente un ser allí que se ve, se siente, se huele y se gusta, sino que es también objeto de la apetencia y, mediante el goce real, pasa a ser uno con el sí mismo y, por tanto, completamente puesto de manifiesto ante esto y patente ante él".[159] Así, en la religión griega, como en la cristiana, dios se revela.

El concepto de revelación (*Offenbarung*) es absolutamente esencial para la concepción de Hegel de la religión. Como hemos visto, el amplio relato que Hegel ha estado contando desde el comienzo del capítulo de "El espíritu" consiste en un informe del advenimiento de la conciencia de sí al espíritu. En el mismo capitulo de "El espíritu" observamos al espíritu en su esfera objetiva en el movimiento conceptual de los pueblos y naciones históricos. Aquí, en el capítulo de "La religión" vemos el desarrollo del espíritu que se pone como lo divino y esto, para Hegel, es el relato del espíritu en la esfera subjetiva. Pero como hemos visto el espíritu en la "Religión natural" no es inmediatamente consciente de sí en lo divino y no se ve inmediatamente en dios. Lo divino es representado en formas naturales, las cuales son extrañas para un sujeto autoconsciente. Sólo poco a poco se forma la verdad de Dios como surgiendo de un sujeto autoconsciente. Según Hegel, esta revelación de dios en su forma verdadera es el criterio clave del nivel de la sofisticación

157 *PhS*, § 721; *PhG*, 386; *FdelE*, 419.
158 *PhS*, § 722; *PhG*, 386; *FdelE*, 419.
159 *PhS*, § 722; *PhG*, 386; *FdelE*, 419.

de la verdad de la conciencia religiosa. Las entidades divinas en la religión griega son concebidas como sujetos autoconscientes, pero todavía son representados inadecuadamente. Sólo en la religión cristiana se revela Dios mismo como un sujeto humano completo y así la religión cristiana es para Hegel la "religión revelada". Ésta es la forma más alta de la conciencia religiosa, ya que es la religión en la que el espíritu finalmente llega a ser consciente de sí, es decir, en la que el hombre se reconoce a sí mismo en Dios. En "La obra de arte viviente" veremos lo divino revelado en la persona del sujeto humano, pero como la experiencia de la conciencia nos enseñará esta revelación es todavía inadecuada e incompleta.

La experiencia de la conciencia

• El momento en-sí: la revelación báquica (§§ 723-724)

La primera forma de "La obra de arte viviente" corresponde a los iniciados del culto báquico. Como hemos visto, el dios entra en el cuerpo del creyente vía la fruta, el vino y otros productos naturales que son concebidos como dones que el dios provee. Lo divino "se enmarca primeramente en la existencia objetiva del fruto y luego, entregándose a la autoconciencia, llega en ella a la realidad propiamente dicha, y ahora vaga como un tropel de mujeres delirantes, el tumulto indomeñado de la naturaleza en la figura autoconsciente".[160] En los jolgorios báquicos, se piensa que el dios posee los cuerpos de los individuos juerguistas. Como la estatua de lo divino en "La obra de arte abstracta", el cuerpo es de una forma humana autoconsciente, pero aquí es un ser viviente animado y así una representación superior de lo divino: "El hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua como una figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre, lo mismo que aquélla es la *quietud* perfectamente libre".[161] Esta nueva representación de lo divino tiene vida y movimiento, ambos estaban ausentes en la estatua inmóvil.

Esta concepción, a pesar de su mejoría sobre la estatua, es todavía inadecuada, ya que lo divino se revela sólo parcialmente y en su existencia inmediata como un objeto natural que habita: "Pero lo que se pone de manifiesto ante la conciencia sólo es todavía el espíritu absoluto, que es esta simple esencia, y no lo que es como espíritu en él mismo, o solamente el espíritu *inmediato*,

160 *PhS*, § 723; *PhG*, 387; *FdelE*, 419.
161 *PhS*, § 725; *PhG*, 387; *FdelE*, 420.

el espíritu de la naturaleza".[162] Lo que no se revela es lo divino en su universalidad. Lo divino posee los cuerpos de los iniciados, pero en su jolgorio los iniciados son totalmente incoherentes y al parecer conducidos por una fuerza enloquecedora. El dios se ocupa claramente del cuerpo del individuo juerguista pero no el dios como un sujeto coherente, autoconsciente. En esta encarnación todavía falta el elemento autoconsciente esencial de lo divino. Aunque el creyente piensa que podría lograr la universalidad de lo divino a través del acto de sacrificio, lo divino, como autoconciencia, no está en el producto de la naturaleza y, por eso, el creyente al consumir los objetos de la naturaleza podría llegar a ser poseedor de algún aspecto de lo divino pero no el aspecto autoconsciente esencial: "Su vida autoconsciente es, por tanto, solamente el misterio del pan y del vino, el misterio de Ceres y de Baco, no el de los otros dioses, propiamente superiores y cuya individualidad encierra dentro de sí como momento esencial la autoconciencia como tal. Aún no se le ha sacrificado, por tanto, el espíritu como espíritu *autoconsciente*".[163] Lo sacrificado es un objeto natural, físico y no el elemento autoconsciente esencial del dios.

• El momento para sí: el atleta (§§ 725-726)

El segundo momento trata de concebir lo divino en el cuerpo cultivado del atleta. Para los griegos, el cuerpo humano en sí, como un producto de la naturaleza, era un medio artístico para moldearlo y conformarlo. El cuerpo es para el atleta lo que la piedra es para el escultor o el lienzo para el pintor. Hegel llama a este cultivo del cuerpo en *Las lecciones de filosofía de la historia* "La obra subjetiva del arte": "Éste es el comienzo *subjetivo* del arte griego, en el cual el ser humano elabora su físico como una obra de arte, en el movimiento libre, bello y con un vigor ágil".[164] Los griegos practicaban un culto del cuerpo que los llevó a organizar competencias y festivales deportivos. El festival es la ocasión inmediata en la que lo divino se revela en el sujeto individual. Durante el festival se canta, baila, juega y compite, todo lo cual evidencia lo divino en la forma humana: "El hombre muestra su habilidad y destreza espiritual y corporal, su riqueza; en lo cual se exhibe toda la gloria de dios, y así goza la manifestación de dios en el propio individuo".[165] Los atletas, como los escul-

162 *PhS*, § 724; *PhG*, 387; *FdelE*, 419.
163 *PhS*, § 724; *PhG*, 387; *FdelE*, 419-420.
164 *Phil. of Hist.*, 242; *VGP*, 317.
165 *Phil. of Religion* II, 273; *VPR* II, 141.

tores, recibían el reconocimiento de todos y eran honrados entre su pueblo ya que tenían que realizar un tipo de unidad con lo divino: "El alto honor era adscrito a los vencedores en la batalla; eran los más honrados de la nación; en las fiestas se sentó al lado de los arcontes e incluso en su vida llegaron a ser venerados como dioses".[166] El cuerpo del atleta se convirtió en el objeto de la agencia divina y se consideró como testimonio vivo del poder divino. A través del cuerpo cultivado se revela el dios en el individuo: "Una obra de arte viva y animada que une a su belleza la fuerza y a la que el ornato con que ha sido honrada la estatua se le concede como premio a su fuerza y el honor de ser entre su pueblo la más alta representación corpórea de su esencia, en vez del dios de piedra".[167] Nuevamente la piedra inanimada se convierte en un cuerpo humano vivo, y carne y sangre remplazan la escultura como el medio de representación de lo divino. Ahora, los honores no son concedidos a la estatua de dios sino al sujeto humano vivo en el que el dios está presente.

El cultivo y perfección del cuerpo en diversas formas de deporte representa una superación de la naturaleza. En primer lugar, el atleta cultivando el cuerpo, enviste a la simple naturaleza material con un elemento divino o espiritual: "Por lo tanto, el interés espiritual de vital importancia es el desarrollo del cuerpo como un órgano perfecto de la voluntad".[168] El cuerpo se convierte en el medio por el cual el espíritu puede lograr y ejecutar lo que quiere. La maestría sobre la naturaleza en la forma de la maestría atlética sobre su propio cuerpo es una expresión de la libertad de la existencia natural: "En este ejercicio de sus facultades físicas, el hombre muestra su libertad, a saber, que ha transformado su cuerpo en un órgano del espíritu".[169] Por eso, sobresalir en las competencias atléticas es una demostración de la fuerza del espíritu y la libertad de la naturaleza. El entrenamiento fuerte implica en la vida del atleta una prueba de que el atleta no está sujeto a la naturaleza, sino que la ha superado. Y esto es para Hegel lo típico del mundo griego: "El estimulante sentido de la personalidad, en contra de la sujeción de la naturaleza sensual y de la necesidad de mero placer, desplegando las facultades individuales con el propósito de obtener una distinción especial y el disfrute consiguiente, constituye la principal característica y ocupación de los griegos".[170]

166 *Phil. of Religion* II, 273; *VPR* II, 142.
167 *PhS*, § 725; *PhG*, 388; *FdelE*, 420.
168 *Phil. of Hist.*, 241; *VGP*, 317.
169 *Phil. of Hist.*, 243; *VGP*, 318-319.
170 *Phil. of Hist.*, 242; *VGP*, 317.

A pesar de el hecho de que lo divino aparece en el cuerpo del creyente y adquiere una forma viva, todavía es una representación inadecuada, ya que falta el aspecto interno de lo divino, a saber, el lenguaje. Igual que en el culto una parte de dios permanece en la esfera de lo divino y no llega a ser encarnado en el mundo natural, también aquí "todavía sigue habiendo para la conciencia un 'más allá'".[171] Lo divino puede ser observado en el cuerpo vivo del atleta, pero esta representación viva de lo divino es todavía incompleta. No hay interioridad, el aspecto divino en el habla coherente del atleta. Hegel escribe: "El momento de la subjetividad no aparece como subjetividad infinita, no es espíritu en tanto que puede contemplarse en las formas objetivas".[172] El espíritu autoconsciente, es decir, lo divino como un sujeto autoconsciente no se revela en el cuerpo del atleta. Del mismo modo que los juerguistas báquicos, también aquí con el atleta todavía falta precisamente este lado autoconsciente.

Observaciones finales

Aunque no hay momento en y para sí en este análisis dialéctico, Hegel indica que los dos momentos se unirán en la Noción de la siguiente sección, "La obra de arte espiritual". Ahora lo que se requiere es algo que unifique estos dos momentos previos –juerguistas báquicos y el atleta que cultiva el cuerpo– cada uno de los cuales por sí solo es inadecuado: "En el entusiasmo báquico es el sí mismo fuera de sí, pero en la bella corporeidad la esencia espiritual. Aquel embotamiento de la conciencia y sus salvajes balbuceos deben ser acogidos en la clara existencia de la corporeidad, y la claridad carente de espíritu de ésta en la interioridad de la primera".[173] Por un lado, lo divino en el habla incoherente de los juerguistas báquicos debe ser transformado en el habla coherente del agente consciente verdadero. Por otro lado, la coherencia y lucidez del atleta debe ser investida con un elemento divino o "interno". Los dos lados se unen en la literatura que constituye el tema de la sección siguiente. Esto sólo está en la literatura que habla desplegando "contenido claro y universal".[174] En el aspecto de la lucidez, lo divino, representado en la literatura, testimonia una convincente forma autoconsciente y, en el aspecto de la universalidad, su profunda divinidad y espiritualidad.

171 *Phil.. of Religion* II, 274; *VPR* II, 142.
172 *Phil.. of Religion* II, 274; *VPR* II, 143.
173 *PhS*, § 726; *PhG*, 388; *FdelE*, 420.
174 *PhS*, § 726; *PhG*, 388; *FdelE*, 421.

La literatura gracias a que introduce la universalidad ayuda a superar las rivalidades nacionales existentes. En la literatura aparece "su contenido *universal*, pues en esta fiesta que es el honor del hombre desaparece la unilateralidad de las estatuas, que contiene solamente un espíritu nacional, un carácter determinado de la divinidad".[175] Las estatuas de lo divino invariablemente representan la divinidad local y, así, sólo es una celebración de las comunidades individuales. El atleta o "gimnasta es [...] el honor de su pueblo particular".[176] El espíritu griego con la introducción de la literatura va más allá de esta rivalidad local y llega a una concepción de humanidad en general.

> En esta enajenación que va hasta la total corporeidad, el espíritu se ha despojado de las particulares impresiones y resonancias de la naturaleza, que llevaba dentro de sí como el espíritu real del pueblo. Su pueblo no es ya, pues, consciente en él de su particularidad, sino que es más bien consciente de haberse despojado de ella y es consciente de la universalidad de su existencia humana.[177]

Este movimiento de la particularidad de las comunidades individuales a la concepción universal de la humanidad es un punto de inflexión en el desarrollo del espíritu y más tarde llega a ser importante para la concepción de Hegel de la religión cristiana. Ahora debemos examinar "La obra de arte espiritual", en la cual las entidades divinas están representadas en su universalidad en varias formas literarias de la Grecia antigua.

III. La obra de arte espiritual (§§ 727-747)

En esta tercera y última sección de la "La religión del arte", Hegel trata lo que considera la representación más alta de lo divino concebida por el espíritu griego, a saber, lo divino en la forma del arte literario. Aquí, el lenguaje en sus diversas formas es el medio con el cual lo divino encuentra expresión. Se cuentan y promulgan relatos que representan a los dioses de forma antropomorfa e interactúan constantemente con los asuntos humanos. La representación de lo divino por medio del lenguaje constituye una representación superior a la representación divina en la forma de las artes plásticas o en el cuerpo del atleta. Los dioses en los relatos de la literatura y el drama son concebidos

175 *PhS*, § 726; *PhG*, 388; *FdelE*, 421.
176 *PhS*, § 726; *PhG*, 388; *FclelE*, 421.
177 *PhS*, § 726; *PhG*, 388; *FdelE*, 421.

como entidades vivas a diferencia de la estatua inmóvil en "La obra de arte abstracta". Además, las representaciones vivas están dotadas con el don de hablar coherentemente a diferencia de los juerguistas báquicos en "La obra de arte viviente". Aquí, como nunca antes, los dioses parecen sujetos humanos autoconscientes. Hegel llama a esta discusión "La obra de arte espiritual", ya que por primera vez lo divino es representado por medio del espíritu puro y totalmente exento de naturaleza. Ya no es necesario el mármol, la piedra o incluso el cuerpo de los atletas para representar lo divino; desde ahora, el lenguaje por sí solo es suficiente.

Esta sección, de acuerdo a nuestro esquema, corresponde a la tercera sección de la "Autoconciencia": el "Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada". En el nivel categorial, tratamos el fundamento y la consecuencia, la realidad y la apariencia, etc. Desde el principio hasta el fin de esta sección encontramos abundante evidencia de este paralelismo; de hecho, Hegel a menudo habla aquí de este tipo de dualismo, refiriéndose por ejemplo al "mundo esencial y actuante" [178] o los "dos mundos"[179], es decir, lo divino y lo humano. Igual que la división de los dos mundos fue lo que caracterizó el "Estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada", también aquí existe una división entre el ámbito de los dioses junto con el destino y el ámbito de los humanos. Hegel explícitamente traza el paralelismo entre la conciencia desventurada y la comedia, cada una representan el tercer momento en la sección respectiva: "Esta conciencia desventurada constituye el reverso y el complemento de la conciencia [...] cómica".[180] Como podemos esperar, "La obra de arte espiritual" contiene tres diferentes niveles. Hegel comienza con un informe de la épica de Homero, la cual establece por primera vez diferentes dioses en un sistema religioso unificado. En el segundo momento, trata la tragedia de Sófocles y Esquilo,[181] y finalmente en el tercer momento se refiere a la comedia de Aristófanes,[182] que es, de acuerdo a este bosquejo, la más alta representación de lo divino, la cual nunca lograron los Griegos. En general, el esquema corresponde al desarrollo histórico de estos tres géneros literarios en el mundo griego.

178 *PhS*, § 733; *PhG*, 392; *FdelE*, 425.

179 *PhS*, § 728; *PhG*, 389; *FdelE*, 422. Nota del traductor: este fragmento no está en la versión en español. No dice "dos mundos" como en la versión en inglés "the two worlds".

180 *PhS*, § 752; *PhG*, 401; *FdelE*, 435.

181 *Phil. of Religion* II, 264; *VPR* II, 133.

182 *Aesthetics* I, 1201; *Aesthetik* III, 536.

La Noción: la representación divina en la lengua de la literatura y el drama (§§ 727-728)

Cualquiera que haya leído a Homero o las tragedias griegas tiene una idea de la concepción griega de los dioses. A ellos se les representa muy parecidos a los humanos, excepto por el hecho de que poseen poderes especiales y son inmortales. Las representaciones literarias vívidas de lo divino constituyen la Noción general en esta etapa y Hegel comienza esta discusión señalando el papel crucial del lenguaje y las historias en la creación de la religión griega. Aunque cada *polis* griega tiene su propio dios patrón y concibe ciertas divinidades como particularmente favorables a él, todos los dioses estaban unidos en el panteón, el cual dio al mundo griego un sentido de comunidad en el nivel ético que de ninguna manera tuvo políticamente. El panteón representaba un tipo de comunidad divina en la que los dioses vivían e interactuaban. Según Hegel, los dioses están en primer lugar unidos en esta comunidad y encuentran su expresión más vivida a través del lenguaje en varias formas literarias, tales como la poesía épica oral y los dramas representados. El lenguaje, como indicó al final de la sección anterior, une los diferentes elementos nacionales en una universalidad de la humanidad: "Los espíritus de los pueblos que devienen conscientes de la figura de su esencia en un animal particular se conjugan en unidad; de este modo, los bellos genios nacionales particulares se agrupan en un panteón cuyo elemento y cuya morada es el lenguaje".[183] Aquí Hegel describe cómo surgió esta concepción de un panteón y cómo originalmente se reunieron los dioses.[184] Las naciones griegas o los "espíritus" para esta concepción estaban originalmente unidos por un propósito común: "La intuición pura de sí mismo como *humanidad universal* tiene en la realidad del espíritu del pueblo la forma de que se une en una empresa común con los otros, con los que constituye por medio de la naturaleza una nación, y para esta obra forma un solo pueblo y, con ello, un solo cielo".[185] El elemento común en el nivel mitológico fue la Guerra troyana, que unió a los estados griegos en una alianza contra un enemigo común. La unión de la expedición griega a Troya reunió a diversos dioses en un sistema religioso simple, unificándolos en un panteón. De este modo, las nacionalidades estaban, en un sentido, superadas. La guerra también proporcionó material para llenar a las personalidades de las divinidades y para clarificar su relación con el hombre.

183 *PhS*, § 727; *PhG*, 389; *FdelE*, 421.
184 *Phil. of Religion* II, 227-228; *VPR* II, 98.
185 *PhS*, § 727; *PhG*, 389; *FdelE*, 421. Véase *Phil. of Hist.*, 225-226; *VGP*, 298.

En el orden político existía un paralelismo entre los dioses y los jefes de la expedición griega a Troya. Agamenón era el líder de la expedición griega, pero los otros héroes no eran genuinamente sus subordinados. Él era solamente el primero entre iguales y su poder era limitado: "Está obligado a organizar todo a satisfacción de los otros".[186] Este acuerdo refleja en el nivel humano el orden de las cosas en la esfera divina: "Un perfecto parecido a estas relaciones también se presenta en el panteón griego. Zeus el padre de los dioses, pero cada uno de ellos tiene su propia voluntad".[187] Igual que Agamenón debía en algunas ocasiones apaciguar y consentir a sus camaradas guerreros, también Zeus estaba obligado a hacer concesiones a sus camaradas dioses y su poder de ninguna manera podía concebirse como infinito. Así, el modelo de la concepción de los dioses es tomado de la vida humana.

El panteón estaba por encima del mundo humano, pero existía interacción entre las dos esferas, ya que los dioses intentaban constantemente conformar y dirigir el curso de las acciones humanas. En esta interacción, los dioses exhibían cualquier cantidad de características humanas. En un sentido, los dioses eran simplemente seres universales o copias de los humanos, a lo que la autoconciencia proyectaba en un más allá: "Para sí, son las sustancias universales de lo que *en sí* es y hace la esencia *autoconsciente*".[188] Sin embargo, la autoconciencia no es todavía consciente de esto como una proyección y no ve finalmente la unidad de sí mismo con lo divino: "El retorno de la esencia divina a la autoconciencia es lo que contiene ya el fundamento por virtud del cual ésta forma el punto medio para aquellas fuerzas divinas y oculta de momento la unidad esencial bajo la forma de una amistosa relación exterior".[189] El aspecto profundamente humano de la conexión se pasa por alto y la autoconciencia se ve a sí misma como alienada de los dioses, quienes habitan una esfera diferente. El curso del movimiento dialéctico en esta sección llevará a la autoconciencia a ver su unidad con lo divino, pero para alcanzar este objetivo debe trabajar con diversas interpretaciones literarias de lo divino en las que hay siempre una alineación entre la esfera humana y la divina. La primera de estas formas literarias es la poesía épica.

186 *Phil. of Hist.*, 230; *VGP*, 303-304.
187 *Phil. of Hist.*, 230; *VGP*, 304.
188 *PhS*, § 728; *PhG*, 389; *FdelE*, 422.
189 *PhS*, § 728; *PhG*, 389; *FdelE*, 422.

• El momento en sí: la epopeya (§§ 729-732)

Como Hegel dice, en la epopeya los dioses son representados en la imagen-pensada, es decir, en las historias que son transmitidos oralmente por un aeda. Lo divino, en la forma de la musa, inspira al aeda para darle el don de la memoria, que le permite cantar su canción. El aeda con esta inspiración, como el escultor, está unificado con lo divino y, por consiguiente, es honrado entre los hombres. Las categorías de la universalidad y la particularidad aparecen nuevamente en esta constelación. Los dioses en el más allá representan los universales, mientras que el aeda es el particular. Estos dos términos están unidos en los héroes, quienes constituyen el punto focal de las canciones de los aedas. Hegel describe esta relación en términos de un silogismo: "Pero lo que de hecho se da es el silogismo, en el que el extremo de la universalidad, el mundo de los dioses, se entrelaza por medio de la particularidad con la singularidad, con el aeda. El medio es el pueblo en sus héroes".[190] Los héroes homéricos son por un lado humanos y, así, particulares, pero al mismo tiempo son universales, ya que son representados en la esfera universal del lenguaje o, como Hegel dice, ellos son "solamente hombres *representados*"[191] y no tienen forma concreta como, por ejemplo, una estatua. Así, en la epopeya, a través del aeda es que los humanos tienen contacto con lo divino.

La primera representación de lo divino resulta una contradicción interna, debido a que los aspectos en conflicto de la universalidad y la particularidad no se encuentran en relación con el aeda o los héroes sino dentro de la Noción de lo divino. Los dioses, aunque entidades originalmente universales, inmodificables y eternas entran en la acción humana y así se convierten en lo particular, como humanos: "Los dioses son los bellos individuos eternos que, descansando sobre su propio ser allí, se hallan sustraídos al pasado y al poder extraño. Pero son, al mismo tiempo, elementos *determinados*, dioses *particulares*, que se comportan también con respecto a los otros".[192] Esta transición de lo inmóvil y el más allá eterno al mundo de la acción y de lo divino a la esfera humana causa un conflicto entre los dos aspectos de los dioses:

190 *PhS*, § 729; *PhG*, 390; *FdelE*, 422.

191 *PhS*, § 729; *PhG*, 390; *FdelE*, 422.

192 *PhS*, § 731; *PhG*, 391; *FdelE*, 424. Véase también *Phil. of Hist.*, 246; *VGP*, 322: "Tiene que observarse que los dioses griegos deben ser considerados como individualidades, no abstracciones, como 'conocimiento', 'unidad', 'tiempo', 'cielo', 'necesidad' [...] Los dioses son personalidades, individuos concretos".

> Sin embargo, ni en el ideal verdadero, podría esta determinación terminar en una fuerte restricción a la *unilateralidad* del carácter, sino que igualmente debe aparecer de nuevo en la universalidad de lo divino. De este modo, ya que cada dios tiene en sí mismo la determinación de ser un individuo universal y además divino, es en parte un carácter determinado y en parte todos [...] en todos, y en el centro mismo de lo universal puro y la particularidad abstracta.[193]

Como universal, los dioses permanecen indeterminados, mantienen su majestad del otro mundo y su superioridad sobre los mortales. Pero cuando ellos entran en la esfera de la acción humana y se convierten en personalidades particulares, llegan a ser totalmente humanos:

> Estas relaciones, en las que los dioses entran como agentes individuales, conservan un aspecto de contingencia que oscurece la sustancialidad de lo divino; por mucho que pueda haber quedado como base dominante, atrae a los dioses en los enfrentamientos y batallas del mundo finito. Por esta finitud inmanente en los dioses mismos, participan de una contradicción entre su divinidad y la belleza de su incorporación existente, y esto también los lleva hacia abajo al terreno del capricho y la contingencia.[194]

Como Platón observó, la conducta infantil de los dioses, con sus engaños y trampas, contrasta con la seriedad y sublimidad normalmente asociada con lo divino. Los dioses, en su interacción con lo humano, pueden ser engañados, decepcionados e incluso injuriados, nada de esto está en consonancia con su condición divina, eterna. El universal aspecto inmortal de los dioses está en oposición y contradicción con el aspecto finito particular.

En tanto que los dioses dejan cada vez más su aspecto divino y parecen más seres humanos, aparece otro principio divino por encima de ellos. Finalmente, los dioses han llegado a ser particulares y deben rendirse al principio universal del destino o la necesidad: "El *sí mismo universal* flota [...] sobre ellos y sobre todo este mundo de la imagen pensada al que pertenece el contenido total como el *vacío carente de concepto de la necesidad*".[195] El principio impersonal de la necesidad divina dio paso a la anulación porque, al aceptar características humanas, comienzan a perder su estatus divino: "Ya que toda la gama de cualidades espirituales y morales eran apropiadas a

193 *Aesthetics* I, 482; *Aesthetik* II, 74.
194 *Aesthetics* I, 502-503; *Aesthetik* II, 101.
195 *PhS*, § 731; *PhG*, 391; *FdelE*, 424. Véase *Phil. of Religion* II, 239 y ss.; *VPR* II, 109 y ss.

los dioses, la unidad, la cual estaba por encima de todo, necesariamente permanece abstracta; por lo tanto, sin forma y carente de sentido, la necesidad, cuyo carácter opresivo surge de la ausencia de la espiritualidad".[196] La fuerza universal del destino y la fuerza de la necesidad son reconocidas por los dioses mismos en aquello que reconocen como un poder superior a ellos mismos. Ellos ven esto como: "Un acaecer con respecto al cual los dioses se comportan como carentes de sí mismos y afligidos".[197] Para Hegel, la representación de lo divino como triste y de duelo por un destino infeliz es la prueba de este reconocimiento. El destino es el concepto impersonal alienado de la necesidad misma, el cual llega a ser el nuevo principio operativo en la siguiente forma literaria: la tragedia.

• El momento para sí: la tragedia (§§ 733-743)

La tragedia griega constituye el segundo momento de la representación de lo divino por medio del lenguaje.[198] Esta representación es "más elevada"[199] que la epopeya, ya que en lugar de que un aeda solo cuente una narración simple, ahora actores vivos representan los diversos caracteres y representan los eventos: "La *existencia* de estos caracteres son, finalmente, hombres *reales*, que revisten la personalidad de los héroes y los presentan en un lenguaje real, que no es un lenguaje narrativo, sino el suyo propio".[200] Ahora los héroes no son seres abstractos universales que habitan sólo en la esfera del lenguaje y en la imaginación de los espectadores, sino en cambio son individuos concretos, empíricos en el escenario. Los actores remplazan al aecla y su representación viva de lo divino es más real que la de sus predecesores y es más parecida al espíritu o a un ser humano verdadero.

En la tragedia el coro remplaza a la población general de la epopeya, es decir, que están bajo las reglas del jefe individual sin disfrutar ningún poder político. Hegel discute esta transición en las *Lecciones de filosofía de la historia*

> Las casas reales perecieron, en parte como consecuencia de las atrocidades, en parte por una extinción progresiva. No existe estrictamente vínculo moral que los conecte con las tribus a las que gobiernan. En la tragedia la misma posición recíproca ocupaba el pueblo y las casas reales de Grecia. El pueblo es el coro-pa-

196 *Phil. of Hist.*, 246; *VGP*, 322-323.
197 *PhS*, § 731; *PhG*, 391; *FdelE*, 424.
198 *Aesthetics* II, 1193 y ss.; *Aesthetik* III, 526-533.
199 *PhS*, § 733; *PhG*, 392; *FdelE*, 425.
200 *PhS*, § 733; *PhG*, 392; *FdelE*, 425.

> sivo, inactivo; los héroes realizaron los actos y asumían la responsabilidad. Sin que hubiera nada en común.[201]

El coro en este papel subordinado está limitado a las huecas expresiones de piedad o de tópicos generales sobre el destino. Como la gente común, el coro sólo es pasivo, lamenta el destino de los otros mientras que no se arriesga actuando: "Tiene su representante en esta carencia de vigor, porque él mismo constituye solamente el material positivo y pasivo de la individualidad del gobierno que a él se enfrenta".[202]

Como Hegel nos recuerda,[203] ya hemos visto el conflicto esencial del mundo griego cuando analizó *Antígona*, con el choque de la familia y el estado de derecho que fue discutido en "El mundo ético" y "La acción ética". Ahora nos ocupamos de la contradicción en la concepción de lo divino como aparece en la tragedia griega. Igual que en "La acción ética" también aquí el héroe trágico establece la dialéctica al llevar a cabo su acción. Aquí se juega el movimiento dialéctico del conocimiento y la ignorancia, en el cual los héroes trágicos fracasan invariablemente. Por un lado, el héroe siempre tiene conocimiento basado en su carácter esencial: "Toma su fin sacándolo de su carácter y lo sabe como la esencialidad ética; pero, por medio de la determinabilidad del carácter, sabe solamente una de las potencias de la sustancia, permaneciéndole oculta la otra".[204] Por el otro lado, lo que se mantiene oculto es aquello que constituye el punto crítico del conflicto trágico cuando afirmar su derecho. En la acción del héroe y sus resultados, ve que su propósito y el principio de su carácter es unilateral y parcial: "La conciencia ha puesto en claro esta oposición por medio de la acción; obrando con arreglo al saber revelado, experimenta el carácter engañoso de este saber y, al entregarse con arreglo al contenido a un atributo de la sustancia, ha ofendido al otro y ha dado a éste el derecho contra ella".[205] Por eso, el conflicto trágico no está entre un héroe virtuoso luchando contra las fuerzas de la injusticia, sino entre dos principios que son legítimos y que ambos afirman su derecho. "Pero la verdad de las potencias del contenido y de la conciencia, enfrentándose entre sí, es el resultado: ambas tienen el mismo derecho y, por tanto, en su contraposición, que la acción produce, la misma falta de derecho".[206]

201 *Phil. of Hist.*, 231; *VGP*, 305.
202 *PhS*, § 734; *PhG*, 393; *FdelE*, 426.
203 *PhS*, § 736; *PhG*, 393-394; *FdelE*, 427.
204 *PhS*, § 737; *PhG*, 394; *FdelE*, 427.
205 *PhS*, § 740; *PhG*, 395; *FdelE*, 429.
206 *PhS*, § 740; *PhG*, 396; *FdelE*, 429. Véase *Phil. of Religion* II, 264-265.; *VPR* II, 133-134.

Los dos mundos divididos que comenzaron en "Fuerza y entendimiento" y que son típicos del tercer análisis de cada discusión se presentan aquí en la forma del conocimiento y el lado oculto del conflicto, los cuales conforman los dos principios en este movimiento dialéctico. Éstos son representados en las imágenes-pensadas como "el dios revelado" Apolo y "las Erinias que se mantienen ocultas".[207] Estos dos principios juntos constituyen íntegramente esta esfera. Del lado visible de la dicotomía, Hegel escribe: "*Uno* es el *lado de la luz*, el dios del oráculo que, atendiendo a su momento natural, que brota del sol que todo lo ilumina, lo sabe y lo revela todo –*Febo* y *Zeus*, que es su padre".[208] Sin embargo, este lado, la verdad visible, es necesariamente engañoso, ya que sólo es un lado del todo. Por esta razón, este aspecto es simultáneamente el aspecto negativo representado por las Erinias:

> La acción misma es esta inversión de lo *sabido* en su *contrario*, el *ser*, es el trueque del derecho del carácter y del saber en el derecho de lo contrapuesto, con el que aquél se halla entrelazado en la esencia de la sustancia, el trueque en las Erinias del otro poder y del otro carácter incitados a la hostilidad.[209]

Así, el conocimiento y la ignorancia, lo visible y lo invisible, están relacionados dialécticamente y constituyen un concepto simple.

Esta representación de lo divino finalmente resulta inadecuada debido a la tensión causada por el hecho de que lo divino es responsable tanto del conocimiento como de la ignorancia de lo que se encuentra abierto y de lo que permanece oculto. En la epopeya los dioses estaban obligados a reconocer el destino como un poder por encima de ellos, y ahora aquí en la tragedia desaparecen gradualmente en el concepto impersonal del destino. Como acabamos de ver, el movimiento dialéctico del conocimiento y la ignorancia representado por Apolo y las Erinias fue lo que llevo a la caída trágica del héroe, quien sólo conoce o reconoce las verdades parciales sin ver el todo. Estos dos principios son simplemente dos lados del mismo concepto. El conocimiento incompleto es ignorancia. Esto es representado en la imagen-pensada por la creencia de que Zeus representa tanto a Apolo y como a las Erinias. Zeus es, por un lado "el padre del saber de lo *particular* que deviene figura" y también "el Zeus [...] de lo *universal*, de lo interior que mora en lo oculto".[210]

207 *PhS*, § 739; *PhG*, 395; *FdelE*, 428-429.
208 *PhS*, § 737; *PhG*, 394; *FdelE*, 427.
209 *PhS*, § 738; *PhG*, 395; *FdelE*, 428.
210 *PhS*, § 741; *PhG*, 396; *FdelE*, 430.

Dado que estos conceptos están en oposición recíproca y guían la caída de lo trágica del héroe, son concebidos impersonalmente como necesarios o destino, lo cual es una vez más asociado con Zeus: "Pero la autoconciencia, la simple *certeza* de sí es, de hecho, la potencia negativa, la unidad del Zeus, de la esencia *sustancial* y la necesidad *abstracta*".[211] Por eso, en vez de que los dioses se plieguen a una necesidad más alta como en la epopeya, aquí Zeus y la necesidad son fusionados. Pero ya que la necesidad es vista como algo extraño, el individuo está alienado tanto de Zeus como de la esfera divina como un todo. A pesar de la representación antropomórfica de lo divino, el individuo ve la fuerza ciega del destino y, así, a Zeus como algo extraño y terrorífico: "Esta necesidad tiene frente a la autoconciencia la determinación de ser la potencia negativa de todas las figuras que aparecen, de no conocerse a sí misma en ella, sino de hundirse más bien allí".[212] La Noción de lo divino deja de ser un sujeto autoconsciente y se transforma en la fuerza impersonal, inconsciente del destino, que es indiferente a las pasiones y al sufrimiento de los individuos. El individuo está todavía alienado del mundo y de dios, y "la [unión] verdadera, la de sí mismo, el destino y la sustancia no se da aún".[213] Esta contradicción en la Noción de lo divino se desborda en una contradicción en la persona del propio actor. En el papel que está representando, el actor está aparte del coro y el público, y está unido con lo divino, lo cual está vinculado en sus acciones. Sin embargo, como una persona real, el actor, como el coro y el público, está separado y alienado de lo divino y el destino. Por lo tanto, existe una contradicción entre el actor mismo y el papel que representa, y al final la acción trágica llega a ser "una hipocresía".[214]

• El momento en y para sí: la comedia (§§ 744-747)

Mientras que la tragedia es todavía envuelta en el dualismo del héroe en el escenario y el actor, quien lo representa en la interpretación, la comedia supera esta inconsistencia.[215] El actor en escena en la tragedia no es quien es él verdaderamente, sino "el héroe, que aparece ante el espectador, se desintegra en su máscara y en el actor, en la persona y en el sí mismo real".[216] En cambio, el individuo en la comedia puede referirse a sí mismo por medio de bromas e

211 *PhS*, § 742; *PhG*, 397; *FdelE*, 430.
212 *PhS*, § 742; *PhG*, 397; *FdelE*, 430.
213 *PhS*, § 742; *PhG*, 397; *FdelE*, 430-431.
214 *PhS*, § 742; *PhG*, 397; *FdelE*, 431.
215 Véase *Aesthetics* II, 1199 y ss.; *Aesthetik* III, 533 y ss.
216 *PhS*, § 742; *PhG*, 397; *FdelE*, 431.

ironías, salirse del papel que está representando y convertirse en público, como el individuo que realmente es. Como parte del humor, es capaz de quitarse su máscara y revelar que él mismo es como los espectadores: "Aquí, el sí mismo, presentándose en su significado como real, actúa con la máscara que se pone una vez para ser su persona –pero sale rápidamente de esta apariencia para tomar a su propia desnudez y a su habitualidad, que muestra que no es diferente del sí mismo en sentido propio, del actor y del espectador".[217] El actor interpreta un héroe o un dios, como una parte del humor, mostrando que es de hecho un ser humano ordinario. Así, incluso los dioses bajan a la tierra y son objeto de crítica satírica y se hace consciente a la fuerza la contradicción entre su sublimidad divina y su comportamiento infantil.

La comedia demuestra una comprensión nueva y más alta de los términos "naturaleza" y "espíritu".[218] Al considerar a la naturaleza, la ironía y el auto distanciamiento de la comedia señalan un distanciamiento de la naturaleza misma: "En lo tocante a lo natural, la conciencia de sí real se muestra [...] que guarda relación con la autoesencialidad de la naturaleza [...] y en la comedia tiene en general conciencia de la ironía de este significado".[219] Sólo en la comedia reconocen conscientemente los griegos la ironía "de la ofrenda de su festín",[220] que nosotros vimos en el culto. Esta ironía representa un distanciamiento autoconsciente e independiente de la naturaleza. La autoconciencia en la comedia supera su miedo al destino divino y la naturaleza, y ya no está alienada de esto. Con respecto al ámbito del espíritu, la comedia critica al estado y sus instituciones por medio del contraste constante entre las pretensiones universales del estado y su existencia particular finita: "Se violenta y perturba por la particularidad de su realidad y presenta el ridículo contraste entre su opinión de sí y su ser allí inmediato, entre su necesidad y su contingencia, entre su universalidad y su vulgaridad".[221] Las instituciones cívicas y las costumbres están sujetas al escrutinio crítico con un resultado cómico. En esta concepción irónica hacia la naturaleza y crítica hacia el espíritu, la autoconciencia reduce todo a risas y se erige como el juicio final: "En la comedia llega la contemplación en la risa, en la cual los personajes disuelven todo, incluso a sí mismos, la victoria de su propia personalidad

217 *PhS*, § 744; *PhG*, 398; *FdelE*, 431. *PhS*, § 745; *PhG*, 398; *FdelE*, 431 "La sustancia divina reúne en ella la significación de la esencialidad natural y ética".

218 *PhS*, § 745; *PhG*, 398; *FdelE*, 431.

219 *PhS*, § 745; *PhG*, 398; *FdelE*, 431.

220 *PhS*, § 745; *PhG*, 398; *FdelE*, 431.

221 *PhS*, § 745; *PhG*, 398; *FdelE*, 432. Véase *Aesthetics* II, 1201; *Aesthetik* III, 536.

subjetiva que sin embargo siguen seguros de sí mismos".[222] Igual que antes la conciencia escéptica, también aquí en la comedia todo es negado cuando llega a ser objeto de sátira y crítica, y de este modo "la personalidad subjetiva cómica se ha convertido en el amo de todo lo que aparece en el mundo real".[223]

Según Hegel, éste es el espíritu del "pensamiento racional"[224] de Sócrates y los sofistas, que hacen este tipo de crítica posible. El racionalismo de Sócrates postula ideas abstractas de lo bueno y lo justo y demanda que se justifique la institución humana finita en términos de este noble criterio. Esto origina una nueva esfera de lo divino —las ideas platónicas—, en las cuales los dioses de la imagen-pensada pierden su individualidad y se disuelven: "Al desaparecer la determinación contingente y la individualidad superficial que la representación atribuía a las esencialidades divinas, éstas, atendiendo a su lado *natural*, sólo poseen ya la desnudez de su ser allí inmediato, son nubes, una niebla que desaparece, como aquellas representaciones".[225] Los dioses pierden sus coloridas personalidades y colapsan en el mundo del pensamiento abstracto. Sin embargo, estas ideas son vacías y carecen de todo contenido empírico y colapsan en la sofisticación dialéctica que, en palabras de Platón: "Hace del argumento débil el fuerte". En medio de esta sofisticación y relativismo, el individuo finalmente llega a ser el criterio verdadero en concordancia con la máxima del sofista: "El hombre es la medida de todas las cosas". Así, lo divino y las fuerzas terroríficas del destino son reemplazadas por el racional sujeto humano autoconsciente: "El *sí mismo singular* es la fuerza negativa por medio de la cual y en la cual desaparecen los dioses y sus momentos, la naturaleza que es allí y los pensamientos de sus determinaciones [...] no es la vaciedad del desaparecer, sino que se mantiene en esta nulidad misma, es cerca de sí y la única realidad".[226] La convicción personal y la individualidad toman un significado hasta el momento desconocido y llegan a ser destructivas. Lo que originalmente comenzó como una nueva representación de lo divino en la forma de la comedia, ha crecido fuera de control y ahora se vuelve contra sí mismo. El mayor principio de racionalidad crítica que es necesario para la comedia resulta también ser su destrucción. En las *Lecciones de filosofía de la historia*, Hegel atribuye el colapso del mundo griego a este

222 *Aesthetics* II, 1199; *Aesthetik* III, 533.
223 *Aesthetics* II, 1202; *Aesthetik* III, 537.
224 *PhS*, § 745; *PhG*, 398; *FdelE*, 432.
225 *PhS*, § 746; *PhG*, 398-399; *FdelE*, 432.
226 *PhS*, § 747; *PhG*, 399; *FdelE*, 433.

principio que llama "libertad subjetiva".[227] Él traza el origen de la libertad subjetiva después de los sofistas.

> Los sofistas fueron los primeros en introducir la reflexión subjetiva y la nueva doctrina de que cada uno debe actuar de acuerdo con su propia convicción [...] En lugar de atender al actual estado de cosas, se invoca a la convicción *interna*, y así comienza una libertad subjetiva independiente, en la que el individuo se encuentra en una posición desde la que somete todo a la prueba de su propia conciencia, aun desafiando la constitución.[228]

La opinión personal se coloca en el lugar de la verdad absoluta. Cabe señalar que aquí el análisis de Hegel se parece mucho al de Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia.* Ahí Nietzsche atribuye el colapso de la tragedia griega a la racionalidad socrática, quien sin cesar exige razones y explicaciones de las costumbres y las tradiciones. De manera similar, para Hegel, la racionalidad crítica como la comedia, Sócrates y los sofistas destruyen la religión griega.[229]

La llegada a este principio de la libertad subjetiva marca un cambio revolucionario en la concepción de lo divino. Ahora, un sujeto autoconsciente con convicciones privadas remplaza a los dioses. Esto es superior a las formas previas de la "La religión del arte":

> Puesto que la conciencia singular es en la certeza de sí misma lo que se presenta como esta potencia absoluta, esta potencia ha perdido la forma de algo *representado, separado* de la *conciencia* en general y extraño para ella, como lo eran la estatua y también la viva y bella corporeidad o el contenido de la epopeya y las potencias y los personajes de la tragedia.[230]

Ahora, el dualismo y la alienación es superado y cada autoconciencia está realmente unida con lo divino en cuanto que la realización de su propia convicción es la manifestación de lo divino. Dios no se presenta al sujeto como algo extraño en una forma de arte sino en cada agente autoconsciente.

227 *Phil. of Hist.*, 252; *VGP*, 330: "La mayor libertad subjetiva, la cual constituye el principio y determinación de la forma particular de la libertad en *nuestro* mundo [...] no puede manifestarse en Grecia de otro modo que como un elemento destructivo".

228 *Phil. of Hist.*, 253; *VGP*, 330-331.

229 Véase *Hist. of Phil.* I, 407; *VGP* II, 71.

230 *PhS*, § 747; *PhG*, 399; *FdelE*, 433.

Observaciones finales

Hegel ahora pasa a su sección final y la forma más alta de conciencia religiosa: el cristianismo. La religión griega alcanzó un avance ya que, como el cristianismo, vio a dios como revelado o manifestado en la forma humana: "Pero al referir este elemento común entre la religión griega y el cristianismo, debe decirse también, que si una manifestación de Dios aparece en ambas, su forma natural debe ser la del espíritu, la cual para la concepción sensible es esencialmente lo humano, porque ninguna otra forma puede pretender espiritualidad".[231] La religión cristiana va un paso más allá y no se detiene en la manifestación de lo divino en la forma humana y por esta razón representa una etapa más alta de la conciencia religiosa: "El defecto de la religión griega, comparada con el cristianismo, es que en la primera la *manifestación* constituye el modo más alto en que es concebida la existencia de lo divino: la sustancia de la divinidad; mientras que la manifestación en la religión cristiana sólo se considera como una fase temporal de lo divino".[232] Cristo se revela en el mundo, pero esto es sólo un aspecto de la divinidad. Para Hegel, la religión griega se detiene aquí, mientras que el cristianismo lleva al movimiento dialéctico de la religión a su conclusión lógica. Esto constituye el tema de la sección siguiente la "La religión revelada".

C.
La religión revelada: cristianismo
(§§ 748-787)

Introducción general (§§ 748-753)

Con la "La religión revelada" alcanzamos el final del movimiento dialéctico del capítulo de la "La religión" y, como veremos, representa una conclusión muy apropiada para toda la discusión de la conciencia religiosa. La religión revelada del cristianismo le proporciona a Hegel una manera simbólica de representar tanto la estructura como el contenido del concepto especulativo y dialéctico. La trinidad cristiana representa un modelo que captura el movimiento dialéctico de la *Fenomenología*, es decir, el desarrollo interno

231 *Phil. of Hist.*, 249; *VGP*, 325-326.
232 *Phil. of Hist.*, 249; *VGP*, 326.

del autoconocimiento del espíritu. En mi análisis de esta sección, tendré la oportunidad de aludir a obras anteriores de Hegel, los llamados *Escritos teológicos de juventud*, en particular "El espíritu del cristianismo y su destino". Es delicada la asociación de los escritos de juventud con la sección de la "La religión revelada", ya que los primeros se relacionan más con la discusión de la *Fenomenología* que precede al capítulo de "La religión" (como el cristianismo de la moralidad kantiana), con un largo tratamiento del desarrollo histórico del cristianismo como una religión "positiva"; mientras que en el capítulo de "La religión", Hegel representa la importancia del movimiento de toda la *Fenomenología* desde el punto de vista del espíritu como espíritu. Sin embargo, el tratamiento de Hegel en sus obras anteriores, del movimiento del judaísmo al cristianismo y su análisis del significado de la encarnación y la resurrección de Cristo, ofrecen un material complementario que nos ayudará a explicar su interpretación del significado del cristianismo como es discutido en la sección de "La religión revelada" de la *Fenomenología*.

"La religión revelada", como la tercera sección en el capítulo de "La religión", corresponde a la "La individualidad que es para sí real en y para sí misma" de la "Razón" y "El espíritu cierto de sí mismo" de "El espíritu". Cada una de estas secciones representa el momento en y para sí de su capítulo respectivo. A primera vista, parece haber una asimetría, pues "La religión revelada" contiene sólo un análisis simple, mientras que las dos secciones antes mencionadas, que corren paralelas, están divididas en tres subsecciones. Sin embargo, esta asimetría desaparece cuando examinamos más de cerca el contenido real de la sección de "La religión revelada" y descubrimos que también está dividida en tres subsecciones, las cuales Hegel no se molestó en separar o en resaltar con títulos individuales. No obstante, sencillamente y sin controversia, él trata el cristianismo en tres fases diferentes, de la misma manera que divide los aspectos diferentes de la religión griega en tres subsecciones separadas. Hegel nos dice en una cantidad de lugares que el movimiento de "La religión revelada" contiene tres niveles: "Se diferencian, por tanto, los tres momentos, el de la *esencia*, el del *ser para sí* o el saberse a sí mismo *en el otro*".[233] Él describe el contenido de los tres momentos de manera no menos oblicua en otros pasajes: "El espíritu es contenido de su

233 *PhS*, § 770; *PhG*, 410; *FdelE*, 445; *Phil. of Religion* III, 2; *VPR* II, 219: "Las tres formas indicadas son: ser eterno en y con sí mismo, en la forma de la universalidad, en la forma de manifestación o apariencia que de la particularización; ser para otro, en la forma de la apariencia en sí, en sencillez absoluta o en la individualidad".

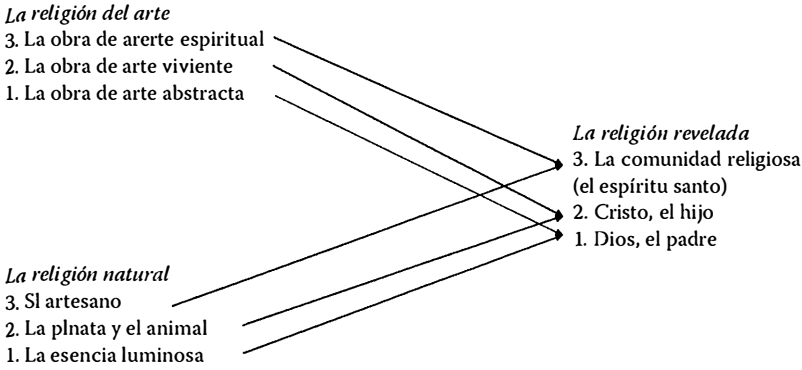
conciencia primeramente en la forma de la *pura sustancia* o es contenido de su pura conciencia. Este elemento del pensamiento es el movimiento que desciende al ser allí o a la singularidad [...] El tercero es el retorno desde la imagen pensada y del ser otro o el elemento de la autoconciencia misma".[234] Aunque la descripción de Hegel de los tres momentos es muy abstracta, de hecho, se refiere a dos eventos familiares en la religión cristiana. El primer momento, referido como "la *pura sustancia*", "pura conciencia" o "pensamiento", es la concepción abstracta de Dios en el más allá: "El espíritu, *representado* primeramente como sustancia en el *elemento del puro pensar*, es de este modo, inmediatamente, la *esencia* simple igual a sí misma".[235] Esta sustancia en el elemento del pensamiento puro no es otra cosa que el Dios de los judíos, Yahvé. En el segundo momento llega el Dios abstracto a ser particular o deviene otro de sí mismo. Hegel claramente se refiere aquí a la encarnación de Dios en hombre, en la persona de Cristo. Finalmente, con la muerte de Cristo, el Hijo vuelve al Padre y su espíritu vive en la autoconciencia universal de la comunidad religiosa. El esquema básico de la religión revelada corresponde a la estructura del tratamiento que le da Hegel tanto en la *Enciclopedia* como en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Los tres aspectos de la Trinidad cristiana forman aquí los tres momentos y así se puede ver sin problema la correspondencia con los tres momentos de la "La individualidad que es para sí real en y para sí misma" de la "Razón" y "El espíritu que es cierto de sí mismo" de "El espíritu".

La estructura especulativa o dialéctica en la sección de "La religión revelada" es realmente un patrón dialéctico de la *Fenomenología*. El movimiento comienza con el aspecto en sí u objetivo, después pasa al momento del ser para sí que es la otredad de la esencia o el aspecto subjetivo y culmina en el momento del ser en y para sí. La religión revelada se supone que representa por un lado, la unidad de la conciencia que fue representada por la religión natural y por otro lado, la de la autoconciencia que fue representada por la religión del arte. La figura de la religión cristiana representa la unidad en la imagen-pensada y así representa el contenido del espíritu como espíritu. En la Trinidad, el cristianismo contiene el movimiento categorial de la conciencia que hemos estado siguiendo. En primer lugar, Dios es el ser puro indiferenciado, el "Esto" de la "La certeza sensible" y después, en la persona de Cristo, llega a ser "la cosa de la *percepción*" y finalmente en el espíritu de

234 *PhS*, § 767; *PhG*, 409; *FdelE*, 443.
235 *PhS*, § 769; *PhG*, 410; *FdelE*, 444.

la comunidad religiosa "el *universal* de la comprensión".[236] Por lo tanto, con respecto a la estructura interna del capítulo de "La religión", podemos representar el informe de Hegel de la religión revelada en relación con las formas religiosas de la religión natural y la religión del arte (ver figura 8.2.).

FIGURA 8.2



El análisis dialéctico de la religión, el cual hemos examinado hasta el momento, consiste en dos momentos diferentes que proceden en direcciones opuestas. En la "Religión natural", el creyente autoconsciente postula lo divino en la forma de un objeto de la naturaleza. Este objeto es la sustancia, la cual en el curso del desarrollo de las formas religiosas llega a tomar la forma humana, alcanzada en la religión griega: "La *sustancia* se enajena de sí misma y se convierte en autoconciencia".[237] Por otro lado, en "La religión del arte", el movimiento tomó la dirección opuesta: "La enajenación de la autoconciencia expresa que ésta es *en sí* la esencia universal".[238] La religión griega comenzó con una concepción de lo divino como sujetos autoconscientes individuales y el curso del análisis dialéctico nos condujo a la comedia y la crítica racionalista de los sofistas, la cual finalmente postuló al sujeto humano como sustancia absoluta en el lugar de lo divino. Estos dos momentos del en sí y el para sí están contenidos en el cristianismo. En las tres personas de la Trinidad, el Dios cristiano manifiesta el mismo movimiento que acabamos de ver. En el primer momento, Dios, el Padre, es concebido como una sustancia universal igual que en las figuras de la "Religión natural". Después esta

236 *PhS*, § 762; *PhG*, 407; *FdelE*, 412.
237 *PhS*, § 755; *PhG*, 403; *FdelE*, 437.
238 *PhS*, § 755; *PhG*, 403; *FdelE*, 437.

sustancia se externaliza y se convierte en un sujeto autoconsciente individual con la persona de Cristo. Así, Dios, el Hijo, representa el momento para sí de la religión revelada, correspondiente a "La religión del arte". Pero el sujeto autoconsciente muere y llega a ser sustancia nuevamente en la forma del espíritu de la comunidad o el espíritu santo, que representa la cúspide de la triada, el momento en y para sí. En este momento, el cristianismo contiene las formas religiosas anteriores dentro de sí y las supera, llevándolas al nivel conceptual superior.

Hegel comienza su discusión de la religión revelada concentrado en la transición de las secciones previas y tiene el propósito de fijar su lugar en términos del argumento del libro. En sus comentarios introductorios, nos proporciona mayor evidencia de la estructura sistemática de la obra que hemos estado reconstruyendo. Como vimos en la sección previa, "La obra de arte espiritual", el movimiento dialéctico que finalizó con la comedia y la crítica sofista corresponde al movimiento similar del "Estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada" del capítulo de la "Autoconciencia".[239] Igual que la autoconciencia escéptica condujo al nihilismo universal en la "Autoconciencia", también aquí en "La religión" el mismo resultado es alcanzado por la crítica social de la comedia y la racionalidad sofista en el mundo griego. El resultado es una alienación completa y una pérdida de creencia en lo divino: "Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe".[240] La racionalidad crítica ha destruido la relación inmediata de los griegos con la eticidad de su cultura, una parte importante de lo que es la creencia religiosa. En la fase del análisis crítico, los mitos y las representaciones divinas aparecen totalmente colapsados: "Es la conciencia de [la pérdida] de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*".[241] Igual que su análisis del drama griego, también en esta formulación Hegel anticipa una de las discusiones más conocidas de Nietzsche.[242] Como vimos al final de la sección anterior, en lugar

239 Véase *PhS*, § 752; *PhG*, 401; *FdelE*, 435 (citado arriba): "Vemos que esta conciencia desventurada constituye el reverso y el complemento de la conciencia dentro de sí perfectamente feliz, de la conciencia cómica".

240 *PhS*, § 753; *PhG*, 402; *FdelE*, 435.

241 *PhS*, § 752; *PhG*, 401; *FdelE*, 435. Véase *PhS*, § 785; *PhG*, 419; *FdelE*, 454-455.

242 Véase Roger Garaudy, *Dieu est mort: Étude sur Hegel* (París: Presses Universitaires de France, 1962); Christian Link, *Hegels Wort "Gott selbst is tot"* (Zúrich: Theologischer Verlag, 1974).

de la creencia perdida y la muerte de los dioses, ahora la autoconciencia se erige a sí misma y se declara el ser absoluto. Hegel expresa esto con la simple frase: "El sí mismo es la esencia absoluta".[243] Anteriormente, el ser absoluto fue representado por los dioses griegos, pero ahora que la creencia en ellos ha resultado inverosímil, el yo individual avanza para llenar el lugar vacante y así llega a ser el nuevo ser absoluto. El resultado de la crítica racional griega es doble: (1) nihilismo y escepticismo en cuanto a los dioses y (2) la nueva concepción del sujeto individual autoconsciente como el ser absoluto.

En este entorno surge la religión revelada.[244] En la religión revelada se reunirán los dos momentos del sujeto y el objeto. Igual que la "Conciencia" y la "Autoconciencia" se unen en la "Razón", así también la "Religión natural" y "La religión del arte" se unen en "La religión revelada". Ésta es la razón por la que Hegel pasa mucho tiempo comparando la constelación de las figuras discutidas aquí con la transición de la conciencia desventurada hacia la "Razón". Ahora comienza su análisis del nacimiento de la Noción de la religión revelada, la cual introduce diciendo: "Todas las condiciones de su nacimiento se dan, y esta totalidad de sus condiciones constituye el *devenir*; el *concepto*".[245]

La Noción: revelación (§§754-771)

Lo que caracteriza a la religión revelada en contraste con las formas precedentes de la conciencia religiosa es el hecho de que lo divino se manifieste o "revele" por sí mismo a los creyentes en la forma de sujeto real autoconsciente vivo. Esta revelación toma la forma de un ser sensorial inmediato y éste es el punto donde se origina el cristianismo: "Que el espíritu absoluto se haya dado *en sí* la figura de la autoconciencia y, con ello, se la haya dado también para su *conciencia*, se manifiesta ahora de tal modo que la *fe del mundo* es que el espíritu *sea allí* como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *vea* y *sienta* y *oiga* esta divinidad".[246] Aquí, Dios es una entidad real inmediata como en la "Religión natural", pero al mismo tiempo es un sujeto autoconsciente como

243 *PhS*, § 748; *PhG*, 400; *FdelE*, 434.

244 *PhS*, § 754; *PhG*, 403; *FdelE*, 436-437: "Estas formas [...] el salvajismo destructor de los elementos del contenido que se han dejado libres, así como la persona *pensada* del estoicismo y la inquietud insatisfecha de la conciencia escéptica, constituyen la periferia de las figuras que, agrupadas en una ardorosa espera, se disponen en torno a la cuna del espíritu que se convierte en autoconciencia".

245 *PhS*, § 754; *PhG*, 402; *FdelE*, 436.

246 *PhS*, § 758; *PhG*, 404; *FdelE*, 438.

en "La Religión del arte". Éste es el aspecto dual de Cristo, por el cual se unifican los dos movimientos religiosos previos. Hegel claramente nos dice que la encarnación de Cristo es lo que caracteriza a esta forma religiosa: "Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta".[247] La clave de la religión revelada es que lo divino ya no es oculto o sólo parcialmente revelado, como fue el caso de las formas previas de la conciencia religiosa, sino que se da a conocer al hombre como es verdaderamente: "En la religión cristiana Dios se revela, nos da a entender lo que es; así que ya no es una existencia oculta o secreta".[248]

Esta revelación hace posible la reconciliación y superar los diversos dualismos caracterizados por las formas acostumbradas de la alienación desde lo divino. Ahora, el sujeto autoconsciente puede reconocerse a sí mismo realmente en lo divino, ya que también tiene la forma del sujeto autoconsciente: "El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuida".[249] En las formas previas de la conciencia religiosa hubo siempre en última instancia una separación del individuo y el dios, ya que lo divino era siempre concebido como algo con algún aspecto diferente de un sujeto humano. Pero ahora el cristianismo supera esta diferencia con la persona de Cristo, un dios en la forma de hombre. Para Hegel, el cristianismo representa la forma más alta de la conciencia religiosa, ya que sólo aquí el individuo está unido con el ser absoluto: "Las esperanzas y expectativas del mundo anterior no hacían más que empujar a esta revelación para intuir lo que es la esencia absoluta y encontrarse a sí mismo en ella".[250]

Aunque para Hegel la Noción de revelación es lo que caracteriza a la religión cristiana, esta Noción debe desplegarse conceptualmente[251] y evi-

247 *PhS*, § 759; *PhG*, 405; *FdelE*, 439.

248 *Phil. of Hist.*, 15; *VGP*, 41. Cfr. *PhS*, § 769 (nota del traductor: en el libro dice 769 y la cita está en 759). *PhG*, 405; *FdelE*, 444: "En esta religión es *revelada* la esencia divina. Su ser revelado consiste, patentemente, en que es sabido lo que esa esencia es. Pero, cabalmente al devenir sabida como espíritu es sabida como esencia que es esencialmente *autoconciencia*". Véase *PhS*, § 761; *PhG*, 406-407; *FdelE*, 441: "Por tanto, Dios *se revela* aquí como *es*; es allí como es *en sí*; es allí como espíritu".

249 *PhS*, § 759; *PhG*, 406; *FdelE*, 441.

250 *PhS*, § 761; *PhG*, 407; *FdelE*, 441.

251 *PhS*, § 762; *PhG*, 407; *FdelE*, 441: "Este concepto del espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu es él mismo el concepto inmediato y aún no desarrollado".

dentemente esto es lo que ocurre en la experiencia de la conciencia. Aquí, la Noción constituye un proceso en el que el concepto de Dios es continuamente metamorfoseado en nuevas formas, pasando a niveles más altos. La discusión real del movimiento dialéctico de la conciencia en este nivel comienza cuando Hegel nos dice: "Este contenido debe considerarse en el modo como es en su conciencia".[252] Hegel señala con esta proposición que la discusión de la Noción *per se* está ahora completa y estamos a punto de emprender otro movimiento fenomenológico, el cual examinará esta Noción de la religión cristiana en la experiencia de la conciencia.

La experiencia de la conciencia

• El momento en sí: Dios como esencia pura (§§ 772-777)
En esta primera etapa, la conciencia postula un Dios abstracto en el pensamiento, un acto, al cual Hegel refiere con el término "otredad". En otras palabras, la conciencia se divide al poner a la otra conciencia sustancial en el más allá: "El elemento del puro pensamiento, por ser el elemento abstracto, es él mismo más bien el *otro* de su simplicidad y pasa, por tanto, al elemento peculiar de la *imagen pensada*, al elemento en el cual los momentos del puro concepto adquieren una existencia sustancial el uno con respecto al otro".[253] En primer lugar esto es solamente producto de la facultad de abstracción, la cual permite al individuo verse a sí mismo desde la perspectiva de otro omnisciente, pero entonces la conciencia religiosa, por medio de la imagen-pensada, refiere esto otro como una "existencia *sustancial*" real, que está en relación con ella misma. Este informe cuadra con el tratamiento de Hegel de la religión revelada en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Allí bosqueja los tres momentos de "La religión revelada" muy claramente en términos de las categorías ontológicas fundamentales de la universalidad (*Allgemeinheit*), particularidad (*Besonderheit*) y su unidad en la individualidad (*Einzelheit*). El caracteriza esta primera etapa de la universalidad como sigue: "Bajo el 'momento' de la *Universalidad* es —la esfera del pensamiento puro o el medio abstracto de la esencia— también el espíritu absoluto, el cual es en primer lugar el principio presupuesto, sin quedarse al margen o inerte, sino (como poder subyacente y esencial a la categoría reflexiva de la causali-

252 *PhS*, § 766; *PhG*, 408; *FdelE*, 443.
253 *PhS*, § 773; *PhG*, 411; *FdelE*, 446.

dad) creadora del cielo y la tierra".[254] Puesto que Dios es una proyección del sujeto autoconsciente y no una entidad sensible real, habita como "el elemento del puro pensamiento" y es un universal. Dios como universalidad es así el Dios inmóvil del más allá y con esto comienza la dialéctica de la religión revelada.

Dios como universalidad abstracta representa a Yahvé, el Dios de los judíos. En sus ensayos anteriores, Hegel interpreta el espíritu del judaísmo como el destino de la servidumbre y la alineación dura. La relación entre hombre y Yahvé es una relación de un hombre sumiso y totalmente dependiente de un Dios celoso, que existe completamente fuera de la experiencia humana e independiente de ella. Hay una diferencia irreconciliable entre lo humano y lo divino, ya que el hombre es visto como un ser pasivo, dependiente y finito. El significado de la experiencia de Abraham (y del judaísmo en general) es que lo universal y objetivo, es decir, Dios es concebido como un sujeto y esta conexión entre objetividad y subjetividad es el primer paso en la realización eventual de la conciencia, donde en realidad el orden natural objetivo es espiritual y cuando el hombre contempla lo divino se reconoce a sí mismo en este "otro".

Hegel explora la cuestión sobre qué está detrás del espíritu del judaísmo que guía a sus creyentes a ser esclavos pasivos, incapaces de autonomía y vivir para siempre en una relación alienada del caprichoso amo Yahvé. Hegel ve la alineación de Abraham de su vida comunitaria en Mesopotamia como un espíritu de independencia y un "auto-mantenerse en estricta oposición a todo".[255] Hegel sostiene que, en cuanto que Abraham se enfrentó a un mundo infinitamente opuesto a él, el dominio del mundo externo se convirtió en la única estrategia que le permitía afirmar su independencia. Porque Abraham no fue capaz de dominar el mundo, creó un ideal o un amo en el pensamiento que fuera capaz de hacerlo. Este ser está proyectado fuera en un más allá para que en efecto pudiera controlar lo que ocurre en el mundo. Dios no puede ser parte del orden natural o continuar en él si va a controlarlo o dominarlo, ya que al ser parte de la naturaleza sería determinado por procesos naturales. Ahora, en "La religión revelada" vemos cómo la conciencia vive bajo su concepción de una sustancia eterna, la cual existe más allá del ámbito de la conciencia. En otras palabras, Hegel nos proporciona una fenomenología de la conciencia judía. Para la conciencia judía, Dios es la sustancia objetiva pura, que está más allá de la naturaleza y contrapuesta a ella; sale de este

254 *Phil. of Mind*, § 567; *Enz.*, 402.
255 *ETW*, 186; *TJ*, 246.

mundo en un más allá del pensamiento. Aun cuando Dios es un sujeto para los judíos, está fuera del ámbito humano, sin una identidad natural, temporal, mientras que el Dios del cristianismo aparece en la forma de un ser natural en el tiempo.

Como hemos aprendido de los movimientos dialécticos previos, para que toda sustancia sea lo que es, debe distinguirse ella misma de otra, es decir, debe haber un momento de diferencia. Para que el Dios abstracto llegue a ser real, también necesita oposición u otredad. Dios debe crear un término opuesto y así llegar a ser otro para sí mismo: "El espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación, y es la esencia la que es el movimiento que consiste en retener en su ser otro la igualdad consigo misma".[256] Así, el primer acto del Dios abstracto propuesto por la conciencia es aquel de la creación. Dios crea el mundo y con éste una oposición a sí mismo. Como Hegel explica, el relato mitológico de la creación es la comprensión de la conciencia religiosa en términos de la imagen-pensada del movimiento conceptual del Dios abstracto a un Dios determinado en relación con la particularidad: "Este *crear* es la palabra de la imagen pensada para el *concepto* mismo con arreglo a su movimiento absoluto".[257] La creación del mundo es una creación de la particularidad, la cual está en oposición al Dios universal: "El espíritu, en la determinación del *ser para otro*, es el quieto subsistir de los momentos anteriormente incluidos en el puro pensamiento y, por tanto, la disolución de su universalidad simple y la disociación de ésta en su propia particularidad".[258] Se cree que esta particularidad determinará lo divino en aquello que represente el polo opuesto de la universalidad de Dios.

Pero esta oposición inicial entre Dios y el mundo es inadecuada. Puesto que Dios es concebido esencialmente como un sujeto autoconsciente, no puede ser opuesto ni contrastarse con una mera cosa, sino que debe encontrar otro sujeto autoconsciente como término contrastante: "El espíritu absoluto es *contenido*, y así es en la figura de su *verdad*. Pero su verdad no es el ser solamente la sustancia [...] o el *en sí* [...] ni tampoco el elevarse de esta interioridad a la objetividad de la imagen pensada, sino el devenir el sí mismo real, el reflejarse dentro de sí y ser sujeto".[259] Dios debe crear aquello que puede personificar su propia identidad, es decir, el otro auto opuesto que

256 *PhS*, § 759; *PhG*, 405; *FdelE*, 439.
257 *PhS*, § 774; *PhG*, 412; *FdelE*, 446.
258 *PhS*, § 774; *PhG*, 412; *FdelE*, 447.
259 *PhS*, § 766; *PhG*, 408; *FdelE*, 443.

al mismo tiempo no es otro sino es su propia identidad. Por eso, Dios debe crear al hombre como un segundo término más satisfactorio de la oposición. Esta transición es concebida por la imagen-pensada en términos del mito de la caída del hombre. En primer lugar, el hombre es uno con la naturaleza y "no es todavía *espíritu para sí*" o "no *es*, por tanto, *como* espíritu".[260] Ya que el hombre antes de la caída está en continuidad con la naturaleza y es más parecido a un animal que a un ser humano, no puede representar un sujeto autoconsciente opuesto a lo divino. El hombre debe llegar a ser autoconciencia, si lo divino es determinado en términos de él. Este movimiento de la naturaleza al espíritu, de la conciencia a la autoconciencia, se lleva a cabo con el conocimiento del bien y el mal. Con este conocimiento el hombre alcanza el nivel del pensamiento y llega a ser como Dios. Así, el dualismo de lo bueno y lo malo llega a ser al mismo tiempo que la identidad de la autoconciencia. Ahora, el mundo no es habitado sólo por objetos de la naturaleza, sino también por sujetos autoconscientes.

Finalmente, Dios en el más allá es opuesto a los sujetos individuales autoconscientes. Pero estos sujetos finitos, insignificantes, son todavía inadecuados como términos contrastantes para poder determinar a Dios. Lo necesario es un sujeto que sea divino y esencial como Dios mismo. La imagen-pensada comprende esta verdad ontológica como sustancia absoluta externalizada ella misma en la forma de Cristo: "Lo que en el espíritu puramente pensado se esboza solamente en general como el devenir *otro* de la esencia divina se acerca aquí a su realización [*Realisierung*] para la imagen pensada; esta realización [*Realisierung*] consiste para ella en la voluntaria humillación de la esencia divina, que renuncia a su abstracción y a su irrealidad".[261] Dios no puede seguir siendo un universal abstracto en el más allá. La necesidad de pensamiento conceptual demanda que se externalice, particularice y entre en el ámbito de la realidad. El pensamiento absoluto, abstracto o "la palabra" llega a ser lo negativo u otro auto opuesto de sí mismo, es decir, la naturaleza o "la carne". Cristo viene a la existencia en la esfera de lo real y esto marca el paso al segundo momento.

• El momento para sí: Dios como otredad de la esencia (§§ 777-779)
Ahora, Dios abandona su universalidad y entra al ámbito de la particularidad como un individuo concreto. Hegel sostiene que, en cuanto que el espíritu es

260 *PhS*, § 775; *PhG*, 412; *FdelE*, 447.
261 *PhS*, § 777; *PhG*, 414; *FdelE*, 449.

en primer lugar entendido como sustancia en el elemento del pensamiento y ya que la sustancia es una abstracción, éste (Yahvé o Dios como pensamiento) "es de hecho lo *negativo en sí mismo*, y precisamente la negatividad del pensamiento o la negatividad tal como es en la *esencia* en sí; es decir, la *diferencia* absoluta de sí o su puro devenir otro".[262] Por el hecho de que el Dios del cristianismo (ya κένωσις) es abstracto, el pensamiento puro es él mismo el "otro" de su naturaleza simple, unitaria y así pasa al elemento de la imagen-pensada en la cual los momentos de este pensamiento puro consiguen una "existencia sustancial" o llegan a ser naturaleza. Como hemos visto, algo abstracto y simple requiere el contraste de la sustancialidad y la pluralidad que se encuentra en el ámbito empírico de la naturaleza: "Lo contrapuesto a sí mismo o lo otro".[263] Para que Dios sea Dios o tenga una identidad como algo determinado, debe convertirse en otro para sí mismo, ya que como hemos visto para Hegel, la identidad requiere una diferencia que se le oponga. Esta diferencia u "otro" es Cristo en la forma del ser natural (en contraste a la forma del pensamiento). La sustancia objetiva se convierte en autoconciencia subjetiva y se representa en la imagen-pensada como la palabra llega a ser carne o el pensamiento llega a ser naturaleza. Como Hegel dice: "La *realidad* o la autoconciencia y el *en sí* como la sustancia son sus dos momentos, mediante cuya mutua enajenación, convirtiéndose cada uno de ellos en el otro, el espíritu cobra ser allí como su unidad".[264] El significado profundo de la encarnación consiste en que lo divino es revelado, es decir, se conoce al convertirse en un ser autoconsciente. Dios, como sustancia divina, no es una entidad alienada que sea diferente esencialmente al hombre o que confronte al hombre como un "otro".

La presencia sensorial e inmediata de Cristo tiene dos significados, pues la existencia de Cristo no sólo tiene el significado "de una autoconciencia *que es,* sino la de la *esencia* puramente pensada o absoluta".[265] En cierto sentido, la síntesis del pensamiento y la existencia inmediata en la persona de Cristo representa la culminación de la Noción: la unidad de ser y esencia, existencia y pensamiento, universalidad y particularidad. La unidad de ser y pensamiento es autoconciencia en la persona de Cristo y por eso Dios "*se revela* aquí como *es*".[266] Cristo es tanto lo particular y finito (una criatura con existencia

262 *PhS*, § 769; *PhG*, 410; *FdelE*, 444.
263 *PhS*, § 774; *PhG*, 412; *FdelE*, 446-447.
264 *PhS*, § 755; *PhG*, 403; *FdelE*, 437.
265 *PhS*, § 761; *PhG*, 406; *FdelE*, 441.
266 *PhS*, § 761; *PhG*, 406-407; *FdelE*, 441.

inmediata y naturalmente) como lo universal e infinito (el Dios universal). Hegel resume el significado de la figura de Cristo así: "El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuida".[267]

La conciencia religiosa interpreta la misión de Cristo en la imagen-pensada en términos de la lucha del bien y el mal. Dios está separado de la esfera mundana de la naturaleza que el hombre habita y él habita en la del bien, mientras que en el mundo junto con el hombre está el mal: "Por lo que se refiere al otro lado, el mal, la imagen pensada lo toma como un acaecer extraño a la esencia divina".[268] Todo lo que es esencial y sagrado se encuentra fuera de la esfera mundana,[269] nada hay en las leyes judaicas del servicio y en los objetos de la devoción religiosa, tal como el tabernáculo y el templo que sea esencial o sagrado. Nada hay en el hombre o en mundo que sea intrínsecamente bueno o sagrado. La misión de Cristo es purgar al mundo del mal y así llevar a cabo la reconciliación de Dios con el mundo y con el hombre. Para destruir el mal, Cristo debe llegar a ser parte del mundo y combatir el mal desde su origen. Su inmolación representa la conquista sobre el mal; con la muerte de Cristo, el mal y los pecados del hombre también mueren: "Para la conciencia verdadera del espíritu la finitud del hombre desaparece con la muerte de Cristo. Esta muerte del cuerpo consigue un significado universal, destruir el mal".[270] Ahora, el mundo y Dios no son esencialmente diferentes o alienados uno del otro. La superación del orden natural y el mal del mundo con la muerte de Cristo se produce la reconciliación de Dios con el mundo: "El mundo se reconcilia y con esta muerte el mundo implícitamente se ha liberado de su mal".[271]

Pero a pesar de esta superación de la vieja oposición, con la encarnación de Cristo se crea un dualismo con la concepción de la divinidad. La divinidad es tanto el Dios abstracto universal en el más allá y el hombre concreto: "El sí mismo del espíritu y su pensamiento simple son los dos momentos cuya

267 *PhS*, § 759; *PhG*, 406; *FdelE*, 440.

268 *PhS*, § 777; *PhG*, 414; *FdelE*, 449.

269 Véase *ETW*, 193; *TJ*, 252: "Lo sagrado estuvo siempre fuera de ellos, sin ser visto y ni sentido".

270 *Phil. of Religion* III, 96; *VPR* II, 305.

271 *Phil. of Religion* III, 96; *VPR* II, 305. Véase *Phil. of Religion* III, 96; *VPR* II, 304: "Dios con la muerte se reconcilia con el mundo y se reconcilia eternamente con él mismo". *Phil. of Hist.*, 323; *VGP*, 415.

unidad absoluta es el espíritu mismo".[272] Una clara contradicción existe en esta Noción que concibe lo divino al mismo tiempo como universal y como particular. Además, esta Noción separa al mundo del pensamiento del mundo de los sentidos. La tensión en este segundo momento de la religión revelada es caracterizada en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como sigue: "El 'momento' eterno de la mediación —del Hijo único— se divide para convertirse en la antitesis de dos mundos separados".[273] La conciencia religiosa trata de resolver este dilema poniendo énfasis en un término o el otro, afirmando que Dios, el Padre, como fuente y creador de todo, sea el Dios verdadero y Cristo solamente una apariencia accidental, cuyo mensaje único y misión es el aspecto verdadero de lo divino, ya que él abre el camino a la reconciliación y la salvación: "En una de ellas, la *esencia divina* vale como lo esencial, pero el ser allí natural y el sí mismo valen como lo no esencial y lo que debe ser superado; en la otra, por el contrario, es el *ser para sí* lo que vale como lo esencial y lo divino simple como lo no esencial".[274] Obviamente, esta modificación es inadecuada y debe encontrarse una solución más satisfactoria.

Finalmente, este dualismo sólo puede resolverse con la muerte de Cristo. Con la muerte de Cristo, el Hijo vuelve al Padre y los dos aspectos de lo divino se unen. Pero esta unidad de lo divino no es lo mismo que fue antes en el primer momento, sino que ha subido a un nivel más alto. Ahora, lo universal está unido con lo particular y lo sensible, y lo divino llega a ser el espíritu de la comunidad:

> Este su ser otro o su presencia sensible es revocado por el segundo devenir otro y puesto como superado, como *universal;* de este modo, la esencia ha devenido sí misma en esa presencia sensible; el ser allí inmediato de la realidad ha dejado de ser un ser allí extraño o externo, al ser superado, universal; esta muerte es, por tanto, su nacimiento como espíritu.[275]

De la muerte de Cristo surge el espíritu de la comunidad, que une los dos aspectos previos de lo divino. La particularidad se mantiene en una comunidad religiosa, concreta, empírica, pero la universalidad también está presente en la creencia compartida por diversos individuos.

272 *PhS*, § 778; *PhG*, 414; *FdelE*, 449.
273 *Phil. of Mind*, § 568; *Enz.*, 402.
274 *PhS*, § 778; *PhG*, 414; *FdelE*, 449.
275 *PhS*, § 779; *PhG*, 415; *FdelE*, 450.

• El momento en y para sí: la autoconciencia universal (§§ 780-781)

El tercer momento de la religión revelada junta las categorías de universalidad y particularidad: "El espíritu es puesto, por tanto, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; es su *comunidad*".[276] Ahora se superan tanto el momento universal de Dios en el más allá como el momento particular de Cristo en la esfera empírica y entramos en la esfera de la autoconciencia universal, que es la manera en que Hegel se refiere a la comunidad. La resurrección de Cristo representa la autoconciencia y se convierte en sustancia en el sentido de que la muerte del individuo particular autoconsciente establece la sustancia ética o identidad universal de la comunidad religiosa. La creación de la autoconciencia universal en la comunidad religiosa como resultado de la muerte de Cristo es simplemente hacer explícita la persona misma de Cristo: "El movimiento de la comunidad como el movimiento de la autoconciencia, que es diferente de su imagen pensada, es el *producir* lo que ha devenido *en sí*. El hombre divino muerto o el dios humano es *en sí* la autoconciencia universal".[277] Hegel, en la *Enciclopedia* escribe: "En el 'momento' de la individualidad [*Einzelheit*] como tal, la subjetividad y la Noción misma, en la cual el contraste de lo universal y lo particular se ha fundido en un fundamento idéntico, el ligar de la proposición (1) se toma por la sustancia universal, actualización en su abstracción de la autoconciencia individual".[278] En la medida que Cristo es divino es universal y, en la medida en que es hombre, es autoconciencia. Ambos aspectos están presentes en una forma más alta en la comunidad religiosa. La muerte de Cristo gráficamente representa una verdad filosófica importante para Hegel: la reconciliación de todo el dualismo que ha plagado a la filosofía y la teología, a saber, la relación entre pensamiento y ser, infinito y finito, universal y particular, objeto y sujeto, y, no menos que todo, hombre y Dios. La religión revelada del cristianismo captura esta necesidad humana fundamental de la reconciliación: "La necesidad suprema del espíritu humano y el impulso a la religión, es la necesidad de unir al sujeto con el objeto, la unidad del sentimiento, y el sentimiento de la demanda de los objetos, con el intelecto, para unirlos en algo bello, en un dios, por medio de la fantasía".[279] Cristo une sentimientos (asociados con el hombre) con el pensamiento (asociados con lo divino) y esta Noción cristiana

276 *PhS*, § 781; *PhG*, 417; *FdelE*, 452.
277 *PhS*, § 781; *PhG*, 417; *FdelE*, 452.
278 *Phil. of Mind*, § 569; *Enz.*, 402.
279 *ETW*, 289; *TJ*, 332.

es la imagen-pensada que representa para el hombre la realización (πλήρωμα) de su más profunda necesidad, la necesidad de reconciliar las oposiciones de la vida humana.

La internalización del espíritu de Cristo en cada hombre que participa en la comunidad religiosa es representada simbólicamente por la idea religiosa de la resurrección. Esta internalización del espíritu o la subjetividad de Cristo se hace posible cuando el hombre, Jesús, sufre la muerte física. El significado profundo de la resurrección de Cristo tiene tres aspectos: (1) sólo la muerte de la persona real de Cristo en su existencia natural puede quitar su particularidad sensorial; (2) la muerte de la particularidad del Dios-hombre es el nacimiento de la vida universal de la comunidad religiosa caracterizada por el amor universal; y (3) la autoconciencia se convierte en sustancia, completando de esa manera el movimiento dialéctico, es decir, el movimiento que comenzó con la sustancia que se convierte en la encarnación.

Con respecto al primer aspecto, el significado de la muerte de Cristo, el hecho de que su cuerpo desaparezca hace que la muerte prive al intelecto de la tentación de venerar la figura física de Cristo. El sentido verdadero de su muerte es espiritual y universal y por eso no lo puede tener en una cosa particular o una reliquia. Así, todo intento de adorar a Cristo mediante artefactos externos, tales como su sudario, sandalias, la cruz, etc., son solamente una concepción equivocada del significado fundamental de las enseñanzas de Cristo, ya que la encarnación y la muerte significan la vida de su espíritu o su subjetividad en el hombre: "La muerte del mediador captada por el sí mismo es la superación de su *objetividad* o de su *particular ser para sí*".[280] El significado de la persona particular de Cristo se supera al comprender el significado verdadero de su muerte: "Esto no *muere* realmente, como se *representa* que el *particular* ha muerto *realmente,* sino que su particularidad muere en su universalidad, es decir, en su *saber,* que es la esencia que se reconcilia consigo misma".[281] La muerte de la persona física de Cristo "representa la transición de lo externo, con la manifestación externa de lo que es interno".[282] Por esta razón, pertenece a la Noción que la individualidad de Cristo es "removida de

280 *PhS*, § 785; *PhG*, 418; *FdelE.*, 454. Véase *Phil. of Religion* III, 103-104; *VPR* II, 311-312: "De ello se deduce que el cuerpo de Cristo no es ya lo que le permitía satisfacer la necesidad sensual, sino el aspecto sensual de su presencia corporal en general, la cruz, los lugares en los que se movía, y así sucesivamente. Para ello han surgido las reliquias, etc. No le hacía falta medios para satisfacer el ansia de sentir".

281 *PhS*, § 785; *PhG*, 418-419; *FdelE*, 454.

282 *Phil. of Religion* III, 104; *VPR* II, 312.

la esfera de los sentidos" y "debe desaparecer y subir a la región de la idea o la representación mental".[283] Hegel hace una observación similar en la relación con la lectura del evangelio que captura el resultado de su interpretación del significado de la muerte real de Cristo. Él dice que se capta mejor el verdadero significado interno de la enseñanza de Cristo gracias a que puede leerse la palabra escrita, ya que "si al ser entendido se desvaneciera como cosa",[284] no habría objeto (evangelio real) para venerarlo y sólo viviría en nosotros el espíritu de la enseñanza de Cristo (y no el hecho que enseñó el objeto natural Cristo, como un Dios-hombre). Hegel ilumina este mismo punto con el ejemplo del ritual de la Eucaristía: "Igual que disfrutar del pan y el vino no sólo es un sentimiento suscitado por estos objetos místicos, ni sólo dar vida al espíritu, sino que los objetos dejan de ser objetos. Así, la acción parece más pura, más apropiada para su fin, en la medida que sólo ofrece espíritu, sentimiento y despoja la inteligencia misma, es decir destruye la materia, el alma".[285] El sentido de la Eucaristía no se encuentra en el objeto físico del pan, sino en su significado interno. Esto se confirma en el propio ritual por el hecho de que el objeto físico sea consumido. Del mismo modo, la persona física de Cristo debe morir para que pueda adoptar un sentido universal e interno que trascienda la entidad histórica particular.

Ahora pasamos al segundo aspecto del significado de la resurrección, que implica la anunciación de la vida universal de la comunidad religiosa. Con respecto a este segundo punto, Hegel dice: "La presencia inmediata superada de la esencia autoconsciente es esta esencia como autoconciencia universal; este concepto del sí mismo singular superado que es esencia absoluta expresa, por tanto, de modo inmediato la constitución de una comunidad".[286] Así, la muerte de Cristo no es solamente una muerte natural del individuo, sino un evento que tiene significado universal, en el que se crean las condiciones para el establecimiento de una comunidad espiritual:

> La *muerte* del hombre divino *como muerte* es la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que sólo termina en la universalidad *natural*. Esta significación natural la pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o la muerte deviene su concepto hace poco mencionado; la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser *de este algo singular*, para transfigu-

283 *Phil. of Religion* III, 102-103; *VPR* II, 311.
284 *ETW*, 251; *TJ*, 299.
285 *ETW*, 251; *TJ*, 300.
286 *PhS*, § 780; *PhG*, 415; *FdelE*, 450.

rarse, convirtiéndose en la *universalidad* del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella.[287]

La característica principal de la comunidad que es resultado de la muerte de Cristo es el amor universal.[288] En sus *Escritos teológicos de juventud*, Hegel ofrece una explicación mucho más completa de la vida de esta comunidad, porque explica lo que implica una vida religiosa comunal en un largo discurso sobre la naturaleza de la enseñanza de Cristo. En "El espíritu de la cristiandad", Hegel explica lo que está implicado en este tema del "reconocimiento amoroso" entre el Padre y el Hijo en el cristianismo. En la *Fenomenología*, Hegel dice que hay "un reconocimiento *del amor* en el que los dos no se *contraponen* en cuanto a su esencia".[289] Esto representa el reconocimiento amoroso en la Iglesia entre el hombre y Dios, entre el hombre y otro hombre (la identidad universal de la comunidad religiosa como simbolizada por la vida y la muerte de Cristo). El punto más importante que Hegel enfatiza aquí es que el amor en la comunidad cristiana no se caracteriza por el amor de una persona particular o un objeto, sino de lo universal: "El amor de la comunidad espiritual [...] es mediado directamente por la falta de amor de toda particularidad".[290] El objeto de amor cristiano no es la persona particular Cristo o nadie más sino el espíritu universal de Cristo en el hombre: "Este amor es el espíritu como tal, el espíritu santo. Que está en ellos, y ellos son y constituyen la iglesia universal cristiana".[291] La comunidad cristiana es una sustancia universal animada por el espíritu de Cristo y el amor universal.

Con respecto al sentido final de la resurrección, el movimiento de la autoconciencia a la sustancia ética de la comunidad completa la otredad requerida del lado de la autoconciencia. La sustancia pura primera se externalizó en la encarnación y se convirtió en un sujeto autoconsciente en la persona de Cristo. Ahora, con la muerte de Cristo, la autoconciencia se convierte en sustancia otra vez en la comunidad, pero la sustancia es más alta que la sustancia original de la que partió la dialéctica. Esta es la sustancia espiritual que contiene a la autoconciencia colectiva de los creyentes. Nuevamente representa una reconciliación entre la sustancia y el sujeto. Dios y hombre. Éste es el tercer momento, el cual Hegel llama "el saberse a sí mismo *en el*

287 *PhS*, § 784; *PhG*, 418; *FdelE*, 454.
288 *Phil. of Religion* III, 106; *VPR* II, 314.
289 *PhS*, § 772; *PhG*, 411; *FdelE*, 446.
290 *Phil. of Religion* III, 106; *VPR* II, 314.
291 *Phil. of Religion* III, 107; *VPR* II, 315.

otro",[292] es el hecho de que el dualismo entre Dios y hombre sea superado mediante dos cosas diferentes. Primero, Dios, como otro absoluto en el más allá, ya no existe por sí mismo. Hegel expresa esto como sigue:

> La muerte de esta representación contiene, pues, al mismo tiempo la muerte de la *abstracción de la esencia divina* que no se pone como sí mismo. Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada de que *Dios ha muerto*. Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella.[293]

El concepto de un Dios abstracto aparte del mundo está muerto como resultado del movimiento dialéctico. Segundo, ya no sólo se supera el Dios puramente trascendente, sino que la comunidad religiosa ve lo divino en sí y así finalmente se ve a sí misma como espíritu: "Así, pues, el espíritu es espíritu que se sabe *a sí mismo*".[294] Este autoconocimiento del espíritu era el fin original del movimiento completo de la *Fenomenología*. El Dios abstracto en el más allá se metamorfosea en el espíritu ético de la comunidad religiosa y éste es el resultado final de la encarnación y la muerte de Cristo.

En la *Fenomenología*, Hegel afirma que el modo en que la conciencia religiosa dentro de la comunidad llega a ser consciente de sí es a través de la forma de la imagen-pensada. El ser absoluto ha aparecido o ha sido revelado como espíritu y esta revelación es ella misma inmediata en la presencia real de Cristo, pero la imagen-pensada por la conciencia religiosa es incapaz de comprender que este puro inmediato "es, asimismo, pura mediación o pensamiento".[295] En otras palabras, la autoconciencia del espíritu no ha avanzado a su Noción o a la comprensión filosófica del hecho de que Cristo en su muerte representa una identidad universal "del sí mismo que en su inmediata realidad es asimismo pensamiento, universalidad superados, sin perder aquélla en ésta".[296] El testigo del Cristo histórico debe abstraer la particularidad inmediata de la persona de Cristo y comprenderlo y a su misión en su significado universal interno. Sin esta habilidad para abstraer, la conciencia religiosa permanece fija en la figura particular del hombre histórico y fracasa

292 *PhS*, § 770; *PhG*, 410; *FdelE*, 445.
293 *PhS*, § 785; *PhG*, 419; *FdelE*, 455. Véase *Phil. of Religion* III, 91, 98; *VPR* II, 300, 306.
294 *PhS*, § 786; *PhG*, 419; *FdelE*, 455.
295 *PhS*, § 762; *PhG*, 407; *FdelE*, 441.
296 *PhS*, § 762; *PhG*, 407; *FdelE*, 441.

al reconocer su significado histórico completo y religioso. Como Hegel dice: "Como conciencia tal que lo ve y lo oye de un modo sensible, es ella misma sólo conciencia inmediata, que no ha superado la desigualdad de la objetividad, que no la ha hecho retornar al pensamiento puro, sino que sabe como espíritu este singular objetivo, pero no a sí misma".[297] La afirmación de Hegel es que después de la muerte de Cristo y de su particularidad, la conciencia religiosa ya no es capaz de reconocerse en el "otro" de Cristo, porque ya no es presente inmediato y todavía sigue siendo para la conciencia cristiana una división entre lo divino y lo humano

La posición de Hegel es que la religión cristiana finalmente produce una mediación incompleta por su modo limitado de comprender el significado de la encarnación y resurrección de Cristo. Hegel afirma que la conciencia religiosa concibe la universalidad de Cristo como "pasado y alejamiento".[298] Cristo, el Dios-hombre, muere y la conciencia religiosa es incapaz de pensar el significado de Cristo por sí mismo sin un elemento sensorial. Debido a la naturaleza de la imagen-pensada —que su forma de representación debe incluir un elemento sensorial— el significado universal verdadero de Cristo no puede ser entendido aparte de su realidad sensorial y por eso está predestinado a constituir una mezcla inseparable entre la universalidad del mensaje de Cristo y la persona sensorial de Cristo, como ser natural, quien debe morir y así salir de la escena en el más allá otra vez. Como Hegel dice: "La esencia espiritual lleva todavía consigo un desdoblamiento no reconciliado en un más acá y un más allá".[299] Cristo ha sido revelado al hombre como Dios y así Dios ha llegado a ser igual que el hombre, ya que Dios asume la forma de la autoconciencia. Pero ya que el modo de la imagen-pensada necesita incorporar un elemento sensorial (objetivo), la realidad moral de su enseñanza o el significado profundo de su mensaje no puede separarse de la persona real de Cristo mismo. Cuando Cristo muere, un hueco es creado nuevamente, ya que el hombre se separa de Dios. Cristo llega a ser una figura perdida en la sombra del pasado y la salvación es proyectada en la neblina del futuro. Porque Cristo es "otro" que el hombre, la conciencia religiosa "en este pensamiento del espíritu no se conoce a sí misma, no reconoce la naturaleza de la pura autoconciencia".[300] La conciencia religiosa siempre está confrontada por la

297 *PhS*, § 763; *PhG*, 408; *FdelE*, 442.
298 *PhS*, § 764; *PhG*, 408; *FdelE*, 442.
299 *PhS*, § 765; *PhG*, 408; *FdelE*, 442.
300 *PhS*, § 771; *PhG*, 411; *FdelE*, 445.

personalidad individual de Cristo, por algo objetivo, y sólo puede restablecer el dualismo o el hueco y, por consiguiente, en algún sentido, reaparece la conciencia desventurada.

La conciencia religiosa, al permanecer en el ámbito de la imagen-pensada, siempre se confronta con un particular y no con un universal. El más profundo deseo de una vida religiosa satisfactoria "se convirtió en una nostalgia infinita, que nunca se apagará, y seguirá insatisfecha [...] Sigue siendo el anhelo insatisfecho porque [...] siempre está confrontada por el individuo por algo objetivo".[301] Éste es el final de la inquietud de la conciencia religiosa en la sección de "La religión revelada". La identidad universal de la comunidad, la reconciliación final de todos los dualismos problemáticos para el hombre, finalmente nunca puede superar el particular hombre-Dios y así debe permanecer, desventurada y alienada. Sólo un elemento externo en la creencia se mantenido "como algo, por tanto, muerto y carente de conocimiento, pero lo *interior* de ella ha desaparecido, pues ese algo interior sería el concepto que se sabe como concepto".[302]

Observaciones finales

Hegel afirma que "La religión" tiene el mismo contenido que el conocimiento religioso, es decir, el saber absoluto, pero qué entiende esto de un modo diferente, a saber metafóricamente.[303] Él dice que la etapa del capítulo de "La religión": "Dicho espíritu en general y los momentos que en él se diferencian caen en la esfera de la imagen-pensada y en la forma de la objetividad. El *contenido* de la imagen-pensada es el espíritu absoluto".[304] Expresa esto de forma más directa en la *Lógica* de la *Enciclopedia*: "Es verdad que los objetos de la filosofía corresponden a la totalidad del mismo modo que la religión".[305] Finalmente, en la *Filosofía del derecho* escribe: "El contenido de la religión es la verdad absoluta y en consecuencia la religión es lo más sublime de todas las disposiciones".[306] Lo que todos estos pasajes nos dicen es que, para Hegel,

301 *ETW*, 300-301; *TJ*, 341.

302 *PhS*, § 771; *PhG*, 411; *FdelE*, 446.

303 Para el reporte más completo de Hegel, ver "The Position of the Philosophy of Religion Relatively to Philosophy and Religion", en *Phil. Of Religion* I, 18-35; *VPR* I, 24-52. Véase Lauer, "Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy", 261-78; Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, 272-273.

304 *PhS*, § 788; *PhG*, 422; *FdelE*, 461.

305 *EL*, § 1; *Enz.*, 27.

306 *PR*, §270, Observación; *RP*, 349. Véase *Encyclopedia Logic*, §45, Observación; *Werke*, vol. 8, 123: "El idealismo absoluto [...] de ninguna manera ha de restringirse a la filosofía. Se

el contenido que la dialéctica ha alcanzado en "La religión" es el mismo que "El saber absoluto".[307] Así, por el momento llegamos al final de "La religión" y el contenido de nuestro informe de la autodeterminación de la verdad está completo y es exhaustivo. Esto significaría que, en un sentido, el relato de la determinación del sujeto y objeto acabó con el capítulo de "La religión", ya que ha sido dado el informe completo.[308] El propósito de este informe era mostrar la unidad última de todos los diversos factores en el proceso verdadero global. Aunque en un primer momento se pensó que no estaban relacionados. Nosotros vemos la gran unidad e interconexión del sujeto con el objeto, del sujeto con la comunidad, de la comunidad con el espíritu religioso, en breve, de todo con todo lo demás en el sentido más amplio. En otras palabras, la dialéctica nos ha mostrado la totalidad de las interconexiones de todas las formas del sujeto y el objeto en el curso de nuestro intento de dar un informe completo de la Noción sujeto-objeto. La dialéctica ha demostrado la verdad de cierto tipo de monismo epistémico, según el cual todo está necesariamente relacionado con todo y el todo corresponde al informe final de la Noción. Esto representa el contenido real que la dialéctica ha producido.

Ahora, la pregunta es cómo interpretar este informe de la unidad monista del mundo. Para Hegel, existen dos posibilidades: la interpretación religiosa y la interpretación filosófica. Como hemos visto, la interpretación religiosa comprende esta verdad monista con los relatos, símbolos y metáforas o, como Hegel dice, en términos de la imagen-pensada. En la figura de la Trinidad cristiana, la interpretación religiosa personifica la gran unidad monista del universo. Para la conciencia religiosa, estas verdades más abstractas deben ser vistas a través de ejemplos concretos del mal, trazados desde la experiencia humana normal. La otredad de Dios mismo en el mundo y la reinterpretación de este otro en sí mismo en el conocimiento de esta encarnación (el conoci-

---

encuentra en la raíz de toda religión, la religión también cree que el mundo real que vemos, la suma total de la existencia, ha de ser creado y gobernado por Dios".

307 *PhS*, § 802; *PhG*, 430; *EdelE*, 469: "El contenido de la religión proclama antes en el tiempo que la ciencia lo que *es el espíritu*; pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo".

308 Esta interpretación se ve confirmada por el anuncio de Hegel respecto a la publicación de la *Fenomenología*, en el cual claramente separa la "Religión" de todas las otras formas de conciencia y la asocia con la verdad y la ciencia: "La *Fenomenología* contiene en sí misma varias formas del Espíritu como estaciones a lo largo del camino, por las cuales se convierte en el puro saber o en el espíritu absoluto [...] La verdad última se encuentra al principio en la religión y luego en la ciencia como el resultado del todo" (Citado en la introducción de Hoffmeister en su edición de la *Phenomenologie des Geistes* (Hamburg: Meiner, 1952), XXXVIII).

miento de la comunidad religiosa en el Espíritu santo) ya no se alcanza como un movimiento necesario de la Noción, sino como un misterio religioso. Por eso, la conciencia religiosa todavía no es adecuada o un saber completo:

> Esta forma no es todavía la autoconciencia del espíritu que ha llegado a su concepto como concepto; la mediación no es todavía perfecta. Se da, por tanto, en esta conjunción del ser y el pensamiento el defecto de que [...] el *contenido* es el verdadero, pero todos sus momentos puestos en el elemento de la imagen pensada tiene el carácter de no ser concebidos, sino de manifestarse como lados totalmente independientes, que se relacionan *exteriormente* entre sí.[309]

Ésta sólo es la comprensión especulativa de Hegel de lo que el cristianismo representa en la imagen-pensada como el movimiento de la Trinidad, el cual puede explicarse por la necesidad de semejante movimiento. Para la comprensión de la Noción la "necesidad lógica" debe ser entendida en el despliegue de la Noción. Lo que falta en la imagen-pensada del cristianismo no es el contenido de la Noción sino que la forma y la parte de esta forma es el hecho de la estructura lógicamente necesaria de la Noción. La conciencia filosófica, por otro lado, ve estas verdades por lo que son y es capaz de sacarlas de su forma metafórica. Así, aunque el contenido monista de ambas interpretaciones sea el mismo, la diferencia existe en cómo aquel contenido es entendido:

> En la medida en que el espíritu se *representa* en la religión a él mismo, es ciertamente conciencia y la realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su imagen pensada. Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta imagen pensada su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser allí independiente y libre; y, a la inversa, al faltarle la perfección en ella misma, la religión es una figura *determinada* que no alcanza aquello que debe presentar, o sea el espíritu consciente de sí mismo.[310]

Finalmente Hegel, como Platón, espera purgar a la religión de su concepción de lo divino en términos de imagen-pensada. Sólo cuando el espíritu autoconsciente se capte como Noción en el saber absoluto llegará a su fin la experiencia de la conciencia.

309 *PhS*, § 765; *PhG*, 408; *FdelE*, 442. Véase también *PhS*, § 771; *PhG*, 410-411; *FdelE*, 445-446. *PhS*, § 787; *PhG*, 420-421; *FdelE*, 455-457.

310 *PhS*, § 678; *PhG*, 365; *FdelE*, 397.

9

El saber absoluto

El último capítulo de la *Fenomenología* es tal vez uno de los más desconcertantes de toda la obra de Hegel. Con un título encantador y tentador, ha sido fuente de numerosas discusiones en los estudios hegelianos. ¿Acaso Hegel entiende por "saber absoluto" que podemos tener un conocimiento exhaustivo acerca de todo? ¿Realmente Hegel sostiene que la historia llegará a su fin, tal como pareciera hacerlo en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia* de Berlín?[1] ¿Acaso afirmar el saber absoluto implica suponer que existe alguna última pieza de sabiduría que constituiría algo así como el secreto del universo? ¿Hegel afirmaba, tal como Nietzsche señaló sarcasticamente, que con su filosofía se había alcanzado el punto final de la historia[2] o que él había descubierto el saber absoluto, a diferencia de los filósofos que le antecedieron? Responder individualmente a cada malinterpretación y caricatura que se ha hecho de este concepto tan discutido resultaría muy tedioso y no contribuiría con los objetivos de la presente investigación. En su lugar, deseo simplemente indicar las líneas generales de mi interpretación sobre este tema y situar mi tesis dentro de este panorama.

En las investigaciones que se han hecho a lo largo de los años sobre Hegel, la así llamada "interpretación metafísica" del saber absoluto ha sido

1 Véase *Phil. of Hist.*, 103; *VGP*, 150: "La historia del mundo viaja del Este al Oeste, pues Europa es absolutamente el fin de la historia". Ver Reinhart Klemens Maurer, "Theologische Aspekte der Hegelschen Philosophie", en *Hegel und das Ende der Geschichte* (Friburgo: Karl Alber, 1980), 173-208; Joseph L. Esposito, "Hegel, Absolute Knowledge, and the End of History", *Clio* 12 (1983): 355-65.

2 Véase Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, "On the Uses and Disadvantages of History for Life", volumen 2, tr. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), §8, 104: "Para Hegel, el clímax y término del proceso del mundo coincidía con su propia existencia en Berlín".

la más difundida de todas. Según la versión religiosa de esta interpretación, el saber absoluto representa a Dios, quien está sobre todas las perspectivas y formas de conocer finitas humanas. Sólo Dios o "el ser pensante absolutamente autoconsciente"[3] puede tener una perspectiva panóptica del universo en todos sus aspectos. De esta manera, el saber absoluto contendría de manera exhaustiva todos los tipos de conocimiento finito. Sin embargo, esta interpretación pierde inmediatamente su plausibilidad cuando recordamos las reiteradas críticas de Hegel a toda teoría o Noción que suponga algo trascendente y más allá de la experiencia y realidad humanas, por ejemplo, en la "Fuerza y entendimiento" y en "La conciencia desventurada".[4] Más aun, esto supone que hay una esfera de conocimiento, el conocimiento divino, que permanece siempre inaccesible para la compehensión humana, pero sólo necesitamos recordar la valoración negativa de la cosa en sí kantiana para darnos cuenta de que es precisamente esta perspectiva la que él quiere criticar. Por consiguiente, esta interpretación claramente no puede explicar el significado de "saber absoluto".

De acuerdo con las lecturas metafísicas seculares como las de Taylor[5] o McTaggart[6], el espíritu absoluto no es Dios, sino una entidad metafísica real, que es expresada a través de la naturaleza y la historia y que llega a conocerse a sí misma con el tiempo. Esta interpretación es igualmente implausible dadas las declaraciones consistentemente negativas de Hegel sobre la metafísica prekantiana en contraste con su recepción positiva de la filosofía trascendental de Kant. El regreso de Hegel a una posición precrítica con una extravagante noción metafísica del espíritu absoluto es muy poco probable, dado que dejó claro que su intención era construir un sistema filosófico que continuara con las diversas formas de la filosofía trascendental de Kant, Fichte y Schelling. De acuerdo con la tesis que he desarrollado a lo largo de este libro, propongo interpretar el concepto de saber absoluto por encima de cualquier afirmación epistemológica. A continuación argumentaré que esto constituye la parte final del argumento trascendental de Hegel en la *Fenomenología.*

3 William Torrey Harris, *Hegel's Logic: A Book on the Genesis of the Categories of the Mind –a Critical Exposition* (Chicago: Griggs, 1890), 120.

4 Ver Lisabeth During, "Hegel's Critique of Transcendence", *Man and World* 21 (1988): 287-305.

5 Véase Taylor, *Hegel.*

6 J. M. E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1896); *Studies in Hegelian Cosmology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1901); A *Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1, 1921; vol. 2, 1927).

El resumen de Hegel (§§ 789-796)

Hegel comienza el capítulo final con un resumen de las varias formas de la conciencia que ha explorado hasta ahora. La recapitulación de todos los momentos dialécticos previos enfatiza, en cada caso, cómo es que las diversas Nociones de un objeto en última instancia estaban relacionadas con las categorías del pensamiento del sujeto. El objeto que era pensado en cada caso como independiente de la conciencia resulta ser ideal en este sentido. Al caracterizar los momentos del capítulo de la "Conciencia", Hegel escribe: "El objeto es, por tanto, en parte, ser *inmediato* o una cosa en general, lo que corresponde a la conciencia inmediata; en parte, un devenir otro de sí, su relación o *ser para otro* y *ser para sí*, la determinabilidad —lo que corresponde a la percepción— y, en parte, *esencia* como universal —lo que corresponde al entendimiento—".[7] En este pasaje, "Conciencia inmediata" refiere claramente al capítulo de la "La certeza sensible", el cual tenía por objeto al "ser *inmediato*". En "La percepción", el objeto de la conciencia mantenía una relación con otros objetos y era así determinado por su relación de identidad y diferencia, es decir, una relación consigo mismo y una relación con otro objeto. Finalmente, en la "Fuerza y entendimiento", el objeto estaba determinado como una fuerza universal detrás del mundo fenoménico, que constituía la verdad oculta o la esencia de la experiencia empírica. En este pasaje, Hegel subraya el hecho de que la Noción que busca explicar únicamente la esfera del objeto siempre es parcial o incompleta. Hegel afirma que el objeto es "en parte, ser *inmediato*", pero ésta no es toda la historia. Su exposición continua en el capítulo de la "Autoconciencia", donde las mismas categorías se repiten y el sujeto autoconsciente puede verse a sí mismo como aquel que determina la objetividad. Se trata de las mismas categorías del capítulo de la "Conciencia", pero esta vez en la esfera del sujeto autoconsciente.

El capítulo de la "Razón" abarca el mismo movimiento fundamental de los dos capítulos anteriores. Al principio, en la "Razón observante", se pensaba que la verdad radicaba en la esfera del objeto, en la investigación científica: "Por tanto, en lo tocante al objeto, en la medida en que es inmediatamente un *ser indiferente*, veíamos que la razón observante se *buscaba* y *encontraba* a sí misma en esta cosa indiferente, es decir, era consciente de su obrar como de algo externo, así como era consciente del objeto como de algo solamente

7 *PhS*, § 789; *PhG*, 422-423; *FdelE*, 461-462.

inmediato".[8] La razón observante trataba de reducir todo al estatus de un objeto, incluyendo al sujeto autoconsciente. Hegel escribe: "Y veíamos también en su cúspide [a la razón observante] enunciarse su determinación en el juicio infinito de que el *ser del yo es una cosa.* Y, ciertamente, una cosa inmediata".[9] Pero, como vimos en esa sección, los modelos científicos, por ejemplo, la categorización de la esfera natural, son de hecho productos del pensamiento humano y, por tanto, el objeto considerado a partir de tal modelo es también ideal. El resultado de esta conclusión es que el sujeto es el término clave en la determinación de todas las peticiones de verdad y esto es desarrollado en "los otros dos momentos",[10] es decir, en "La realización de la autoconciencia racional por sí misma" y en "La individualidad que es para sí real en y para sí misma".

En el capítulo de "El espíritu", con el movimiento histórico de la Ilustración, el nuevo sujeto colectivo, el espíritu histórico, llega por primera vez a la conclusión de que la objetividad se encuentra necesariamente unida con él mismo, en cuanto sujeto.[11] En última instancia, los objetos son definidos esencialmente en su relación con el interés humano, gracias al concepto de utilidad, de la Ilustración: "Las cosas son sencillamente *útiles* y sólo deben considerarse según su utilidad. La autoconciencia *culta*, que ha recorrido el mundo del espíritu extrañado de sí, ha producido por su enajenación la cosa como sí mismo".[12] La conclusión que sostiene al sí mismo como lo esencial es desarrollada con más detalle en la tercera parte de "El espíritu", a saber, en el capítulo "El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad": "Sin embargo, en este punto el saber de la cosa no está aún completo; no debe saber solamente acerca de la inmediatez del ser y acerca de la determinabilidad, sino también como *esencia* o *interior*, como el sí mismo. Esto se halla presente en la *autoconciencia moral*".[13] En última instancia, la reconciliación se logra en el ámbito del espíritu gracias al concepto de conciencia: "Como conciencia, no es ya, finalmente, este colocar y desplazarse de la existencia y del sí mismo, sino que sabe que su *ser allí* como tal es esta pura certeza de sí misma".[14] Aquí, el

8 *PhS*, § 790; *PhG*, 423; *FdelE*, 462.
9 *PhS*, § 790; *PhG*, 423; *FdelE*, 462.
10 *PhS*, § 790; *PhG*, 423; *FdelE*, 462.
11 *PhS*, § 791; *PhG*, 423; *FdelE*, 462: "Este momento se ha alcanzado para la conciencia en la pura intelección y en la Ilustración".
12 *PhS*, § 791; *PhG*, 423-424; *FdelE*, 462-463.
13 *PhS*, § 792; *PhG*, 424; *FdelE*, 463.
14 *PhS*, § 792; *PhG*, 424; *FdelE*, 463.

espíritu ve a la conciencia del individuo como el criterio absoluto de verdad, fijando a la verdad en el lado del sujeto a costa de la esfera del objeto. El alma bella es quien logra reunir los momentos anteriores.[15] Sin embargo, el alma bella resulta ser una subjetividad pura carente de contenido y la conciencia busca entonces este contenido en lo divino "como esencia que es *este* saber, *esta* autoconciencia pura y que es, por tanto, al mismo tiempo, *objeto* verdadero, pues es el sí mismo que es para sí".[16] Esto continua en el capítulo de "La religión", en cuya primera sección lo divino se concibe como objeto.

El movimiento de "La religión" sigue el mismo patrón que el movimiento dialéctico previo. En la "Religión natural", lo divino es concebido como un objeto de la naturaleza, pero en el curso de la dialéctica, la conciencia religiosa percibe que las concepciones de este tipo son incompletas e inconsistentes. Gradualmente, las Nociones de lo divino pierden la forma de objeto y adoptan la forma de sujetos autoconscientes, de la misma manera que sucedía en la religión de la antigua Grecia. El cristianismo representa el ápice de este movimiento, pues concibe lo divino bajo la forma de un sujeto particular autoconsciente, para luego superar esta concepción: Cristo muere, pero el espíritu sobrevive en la comunidad cristiana. En palabras de Hegel, el espíritu toma conciencia de sí mismo "mediante este movimiento del obrar, el espíritu [...] surge como pura universalidad del saber, que es autoconciencia, –como autoconciencia, que es la unidad simple del saber".[17] Esto es lo que conduce hacia el saber absoluto.

El resumen de Hegel de las formas previas de la conciencia no es una mera recopilación,[18] pues pretende resaltar ciertas características del movimiento dialéctico que ayudarán a clarificar el difícil concepto de saber absoluto. Por tanto, es sólo después de esta breve revisión de las secciones anteriores que Hegel comienza a responder la pregunta sobre la naturaleza de la noción del saber absoluto. Con este resumen trata de indicar, sobre todo, cómo cada concepción independiente de objetividad resulta ser dependiente del sujeto autoconsciente. Ésta es la clave para fundamentar la tesis idealista del libro como un todo. Hegel explora los diferentes aspectos de esta tesis en las páginas finales.

15 *PhS*, § 795; *PhG*, 425-6; *FdelE*, 464-465.
16 PhS, § 795; PhG, 426; FdelE, 465.
17 *PhS*, § 796; *PhG*, 427; *FdelE*, 466.
18 Solomon sostiene esto en *In the Spirit of Hegel*, 635.

La Noción de saber absoluto (§§ 797-808)

La perspectiva panóptica (§§ 797-798)

El primer punto que Hegel quiere dejar claro es que el saber absoluto es la Noción que abarca todas las Nociones previas. En distintos lugares, Hegel afirma directamente que el saber absoluto es simplemente la comprensión de todos los modos anteriores de conocimiento, dentro de un contexto sistemático. Por ejemplo, escribe: "El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es *el concepto absoluto*".[19] De esta manera, la Noción absoluto es la Noción que contiene dentro de sí a todas las demás Nociones, mostrándolas en su interconexión sistemática. Por lo tanto, es la Noción completa o exhaustiva. Con esta explicación, Hegel deja claro que el saber absoluto no es el conocimiento de algún hecho particular o alguna pieza última de sabiduría, sino la comprensión de todas las formas de pensamiento como una totalidad.

Esta exposición sobre el saber absoluto concuerda con nuestra lectura trascendental del argumento de la *Fenomenología.* Cada perspectiva o Noción parcial implica otra todavía más completa y el agregado orgánico de estas representaría una perspectiva o Noción panóptica que las abarcaría a todas. Hegel escribe: "Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza [*realisiert*] su concepto a la par que en esta realización [*Realisierung*] permanece en su concepto, es el saber absoluto".[20] El saber absoluto es caracterizado aquí como completo por lo que se refiere al contenido. Ésta era la meta del argumento trascendental, a saber, desplegar todas las condiciones necesarias para la verdad. El proceso dialéctico que hemos seguido hasta ahora ha examinado varias Nociones o pretensiones de verdad, las cuales resultaron ser parciales o incompletas. Cada una de estas pers-

19 *PhS*, § 808; *PhG*, 433; *FdelE*, 473.

20 *PhS*, § 798; *PhG*, 427; *FdelE*, 466-467. Véase también *PhS*, § 797; *PhG*, 427; *FdelE*, 467: "Lo que aquí hemos añadido es solamente, en parte, la *reunión* de los momentos singulares cada uno de los cuales presenta en su principio la vida del espíritu todo, y en parte, la fijación del concepto en la forma del concepto". Véase *Hist. of Phil.* III, 551; *VGP* III, 689: "Conocer la oposición en unidad, y la unidad en la oposición, esto es el saber absoluto, y la ciencia es el conocimiento que esta unidad hace posible en su completo desarrollo".

pectivas implicaban otras condiciones para conocer, a las cuales no podían acceder. Para Hegel, debe existir algún punto en el que todas las condiciones trascendentales del conocimiento se desplieguen. Éste es el tema del saber absoluto. Y esto significa que la dialéctica es teleológica, pues naturalmente tiende hacia una exposición completa.

Hacia el final de la *Fenomenología* encontramos una poderosa afirmación sobre el holismo de Hegel y su concepción de la filosofía como sistema. Cada pretensión de verdad individual debe ser entendida en un mayor contexto sistemático. Sólo podemos comprender la verdadera naturaleza de cada afirmación y dar una exposición completa de la objetividad con esta perspectiva panóptica de la red conformada por todas las interrelaciones de las pretensiones de verdad, individuos, instituciones, eventos históricos y concepciones religiosas. Las interpretaciones graduales de la *Fenomenología* no pueden hacerle justicia a este aspecto crucial de las intenciones filosóficas de Hegel. Por lo tanto, no podemos intepretar adecuadamente el difícil y fundamental concepto del saber absoluto sin entender las pretensiones sistemáticas de Hegel.

La sustancia como sujeto (§§ 799-804)

Después de afirmar que el saber absoluto es la comprensión del movimiento de la conciencia en su totalidad, Hegel afirma que sólo con esta perspectiva panóptica es posible la verdadera comprensión de la naturaleza *esencial* o *ideal* de la historia del mundo. Cada una de las diversas formas de la conciencia que hemos rastreado hasta ahora a lo largo de este libro comenzaba con una comprensión del objeto como otro exterior en la "Conciencia", como algo que debe ser negado en la "Autoconciencia" y después como una refleción de la propia conciencia, postulada por una Noción del objeto que era independiente del sujeto autoconciente. El objetivo del movimiento dialéctico era explorar cada una de estas formas y exponer las contradicciones que eran producto de pensar al objeto independientemente del sujeto. En este sentido, el movimiento dialéctico purga gradualmente las diversas Nociones de objeto de su estatus independiente y puramente objetivo: "Por tanto, de momento sólo pertenecen a la *autoconciencia* los *momentos abstractos* de la sustancia; pero, en cuanto que éstos, como movimientos puros, se empujan a sí mismos hacia más allá, la autoconciencia se enriquece hasta extraer a la conciencia toda la sustancia, toda la estructura de sus esencialidades".[21] La purga de la

21 *PhS*, § 801; *PhG*, 428-429; *FdelE*, 468.

esfera del objeto de su estatus independiente tiene como conclusión su conexión necesaria con el sujeto. Ahora, el objeto es comprendido en todas las esferas como puesto por el sujeto, como objeto de la naturaleza, objeto de la historia y objeto de la religión. Recordemos cómo Schelling quería comenzar con la naturaleza y la esfera del objeto para derivar en el pensamiento puro. Este es el mismo procedimiento de la autoconciencia en la *Fenomenología* y es, en parte, el propósito del resumen de Hegel.

Ahora que el movimiento dialéctico está completo y la conciencia mira hacia sus formas anteriores. se da cuenta de que nada permanece de las Nociones que concebían al objeto como independiente, sino que varios objetos son ideales. Hegel escribe:

> La conciencia tiene que comportarse también hacia el objeto en cuanto a la totalidad de sus determinaciones y haberlo captado con arreglo a cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones hace de *él, en sí*, una esencia espiritual, y para la conciencia llega a ser esto, en verdad, mediante la aprehensión de cada una de sus determinaciones singulares por separado como del sí mismo, o por medio de aquel comportamiento espiritual a que acabamos de referirnos.[22]

Sólo cuando la conciencia ve la totalidad de las formas de la objetividad comprende la "esencia espiritual". Sólo cuando la conciencia recuerda las diversas Nociones de sujeto-objeto por las que ha atravesado concluye que estas Nociones son, en última instancia, el resultado del proceso del espíritu, es decir, el complejo social, histórico y conceptual de la determinación de la verdad. Se da cuenta de que la esfera del objeto no es independiente y autónoma sino que está conectada necesariamente con el sujeto y las formas del pensamiento.

En este momento, la autoconciencia reconoce este movimiento del pensamiento por lo que es, a saber, su propio auto-movimiento: "La *verdad* no sólo es *en sí* completamente igual a la *certeza*, sino que tiene también la *figura* de la certeza de sí misma, o es en su ser allí, es decir, para el espíritu que sabe, en la *forma* del saber de sí *mismo*".[23] De esta manera, el saber ab-

22 *PhS*, § 788; *PhG*, 422; *FdelE*, 461.

23 *PhS*, § 798; *PhG*, 427; *FdelE*, 467. Véase *PR*, §352; *RP*, 451: "Las ideas concretas, la mente de las naciones, tienen su propia verdad y destino en la idea concreta que es universalidad absoluta, esto es, en la mente del mundo [...] Como mente es sólo su movimiento activo hacia el saber absoluto de sí mismo y por tanto, hacia la liberación de la conciencia de la forma de la inmediatez natural, un regreso a sí misma".

soluto es el autoconocimiento del espíritu. El movimiento dialéctico de la *Fenomenología* puede ser descrito como "su *devenir* hacia lo que él *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, *el espíritu*".[24] Esta comprensión es lo que Hegel supone en su famosa afirmación del "Prólogo" a la *Fenomenología* en donde enfatiza la importancia de "[que] lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*".[25] Ahora, Hegel vuelve a referirse a este pasaje cuando la dialéctica está completa: "Este concepto es, como veíamos, el saber del obrar del sí mismo dentro de sí como de toda esencialidad y de todo ser allí, el saber de *este sujeto* como *de la sustancia*, y de la sustancia como este saber de su obrar".[26] Ahora es posible ver este pasaje a la luz del movimiento dialéctico en su totalidad. Comprender la verdad como sujeto significa comprender la totalidad de la historia del mundo, no en sus aspectos inesenciales o accidentales, sino en las necesarias formas de pensamiento. De la misma manera, significa ver lo divino como proyección del propio sujeto autoconsciente. Hacer esto implica reducir la historia del mundo al pensamiento o al sujeto. Esto es presentado a la conciencia por el movimiento del espíritu religioso, que se ve a sí mismo en lo divino dentro de la religión revelada del cristianismo. Finalmente, en el saber absoluto: "Esta igualdad es la perfecta e inmediata unidad consigo mismo, o *este sujeto* es asimismo *la sustancia*".[27]

La ciencia y el conocimiento conceptual (§§ 805-808)

Comprender la historia del mundo y lo divino según su propio movimiento conceptual difiere del nivel de pensamiento que ya veíamos, respectivamente, en "El espíritu" y en "La religión". Como ya vimos en el capítulo anterior, Hegel menciona en varios pasajes que, en cierto sentido, la religión ya ha alcanzado una perspectiva panóptica del mundo del espíritu y que con ello ha expresado el mismo contenido que el saber absoluto, aunque de manera distinta. En el capítulo final, Hegel distingue una vez más al saber absoluto del nivel de conocimiento obtenido en "La religión revelada". Hegel escribe:

> El espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su

24 *PhS*, § 802; *PhG*, 429; *FdelE*, 468-469.
25 *PhS*, § 17; *PhG*, 18; *FdelE*, 15.
26 *PhS*, § 797; *PhG*, 427; *FdelE*, 466.
27 *PhS*, § 803; *PhG*, 430-431; *FdelE*, 470.

> conciencia; dicho espíritu en general y los momentos que en él se diferencian caen en la imagen pensada y en la forma de la objetividad. El *contenido* de la imagen pensada es el espíritu absoluto; lo único que aún resta es la superación de esta mera forma.[28]

Para Hegel, la religión ya contiene un saber absoluto, pero como hemos visto representa este conocimiento en términos de mitos e historias, es decir, en términos de imágenes-pensadas. Sin embargo, el contenido es el mismo del saber absoluto, a pesar de que sea entendido de manera distinta. La conciencia religiosa entiende la verdad en términos de imágenes, cuando el saber absoluto comprende la verdad absoluta conceptualmente o según una necesidad sistemática en el desarrollo de la Noción. Hegel indica que el saber absoluto es el saber de acuerdo con la Noción: "Es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el *saber conceptual*".[29] La pregunta ahora es ¿qué significa saber algo de acuerdo con esta Noción?

Primero, el saber de acuerdo con la Noción implica ver el movimiento dialéctico en términos de las propias categorías, a saber, universalidad, particularidad e individualidad y no por medio de imágenes, símbolos o historias. Cuando hemos reconocido el movimiento dialéctico en diversas esferas, como un movimiento categorial necesario, entonces, alcanzamos el saber absoluto. Por tanto, el conocimiento de acuerdo con la Noción es atemporal, en contraste con los momentos históricos individuales del espíritu. El espíritu griego o el espíritu romano están esencialmente unidos a sus formas temporales y, consecuentemente, son limitados. Por el contrario, la Noción absoluta es un movimiento conceptual que trasciende el tiempo: "[De ahí que] el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro".[30] Ahora, al final de la dialéctica, la conciencia "supera su forma de tiempo".[31] El saber absoluto es una comprensión, no sólo de un desarrollo histórico particular, sino del movimiento categorial atemporal necesario, escondido en la historia y la religión.

En segundo lugar, el *saber conceptual*, es decir, el saber de acuerdo con la Noción, implica ver las formas de la conciencia y las formas del espíritu histórico en su movimiento unitario. Anteriormente, la autoconciencia había comprendido las Nociones individuales, pero la clave en este momento es

28 *PhS*, § 788; *PhG*, 422; *FdelE*, 461.
29 *PhS*, § 798; *PhG*, 427; *FdelE*, 467.
30 *PhS*, § 801; *PhG*, 429; *FdelE*, 468.
31 *PhS*, § 801; *PhG*, 429; *FdelE*, 468.

que por primera vez comprende la historia del mundo conceptualmente y reconoce los patrones unificados de la historia mundial como patrones de su propio pensamiento. En otras palabras, la conciencia deja de ver cada Noción individualmente en su forma fenomenológica particular, por el contrario, ve la naturaleza unitaria de todas estas formas. Observa todas las formas de la conciencia en el despliegue del mismo movimiento categorial y, por tanto, las ve sistemáticamente relacionadas entre sí. Como ya hemos visto, esto es la Noción absoluta. Ahora las Nociones individuales no son vistas individualmente, sino que son tomadas en "el movimiento orgánico, fundado en sí mismo".[32] Aquí vemos nuevamente la importancia del análisis sistemático de la *Fenomenología.* En otras palabras, lo que importa no son las discusiones o análisis individuales, sino su relación entre sí dentro de una totalidad sistemática.

Hegel subraya la necesidad de una comprensión sistemática de las diversas Nociones para alcanzar la comprehensión clave de todo saber filosófico o conceptual. El espíritu puede verse a sí mismo como sustancia sólo cuando el proceso está por finalizar y es comprendido en su contexto sistemático. Hegel escribe: "Sólo la exposición completa y objetiva es al mismo tiempo la reflexión de la sustancia o el devenir de ésta al sí mismo. Por tanto, el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo".[33] Esto lo reitera Hegel cuando escribe: "Como el espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y sólo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la figura de la esencia, igualando así su *autoconciencia* con su *conciencia*".[34] Lo dicho por Hegel en este pasaje concuerda con su famosa alusión al búho de minerva[35] en el "Prefacio" a la *Filosofía del derecho*, donde indica que el movimiento histórico sólo puede ser comprendido filosóficamente una vez que el movimiento está completo.[36] En otras palabras, la filosofía no tiene un poder predictivo,

32 *PhS*, § 805; *PhG*, 432; *FdelE*, 471.

33 *PhS*, § 802; *PhG*, 429-430; *FdelE*, 469.

34 *PhS*, § 800; *PhG*, 428; *FdelE*, 467.

35 Ver Peperzak, *Philosophy and Politics:...*, 115 y ss.; Eugène Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des fondaments de la philosophie du droit* (Paris: Librairie Plon, 1964), 8-9.

36 *PR*, Prefacio, 12-13; *RP*, 36-37: "Como pensamiento del mundo, la filosofía aparece sólo cuando la realidad ya está ahí terminada, una vez que su proceso de formación se ha completo. La enseñanza del concepto, que es también la lección inescapable de la historia, consiste en mostrar que sólo cuando la realidad ha madurado, aparece el ideal por primera

a pesar de las afirmaciones de Hegel respecto a la necesidad en este tema. La filosofía no puede decirnos lo que ocurrirá en algún momento futuro; al contrario, sólo puede analizar lo que ya ha ocurrido. Esto no significa que la historia ya haya alcanzado su fin, sino simplemente que sólo podemos comprender e interpretar filosóficamente aquellos eventos que ya han ocurrido. El contenido de la filosofía es necesariamente un movimiento completo.

Ahora, con el saber absoluto, hemos alcanzado finalmente el nivel de la ciencia, que era la meta original de la odisea fenomenológica. Hegel deja esto claro cuando escribe: "El espíritu que *se manifiesta* en este elemento a la conciencia o, lo que aquí es lo mismo, que es aquí producido por ella, *es la ciencia*".[37] Por tanto, la ciencia es sinónimo del saber absoluto o el saber de la Noción, en cuanto Noción. Más aun, la ciencia supone que ya no exista una separación entre las esferas del sujeto y el objeto. Con la unidad del sujeto y la sustancia, se han superado varios dualismos que las separaban: "Así, pues, en el saber el espíritu ha cerrado el movimiento de configuración, al ser afectado el mismo por la diferencia sobrepasada de la conciencia".[38] Es en este momento cuando se llega a la ciencia. Hegel confirma esto último cuando discute el papel de la historia para el saber absoluto y la ciencia:

> *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia* del *saber que se manifiesta*.[39]

Como sabemos por la "Introducción", la *Fenomenología* es la ciencia de las apariencias, esto es, el *logos* de los fenómenos. Es la "organización conceptual" de las formas de la conciencia que hace de este estudio una ciencia, pero es

vez sobre lo real y que lo ideal aprehende este mundo real en su sustancia y lo construye para sí bajo la forma de un ámbito intelectual. Cuando la filosofía envejece, entonces toma la forma de la vida que ha crecido. Tras su envejecimiento, la filosofía no puede rejuvenecer, tan sólo puede ser comprendida. El búho de Minerva extiende sus alas sólo al anochecer".

37 *PhS*, §789; *PhG*, 428; *FdelE*, 467. Nota del traductor: la cita a la que se refiere el autor en el parágrafo 789 se encuentra en el parágrafo 798.

38 *PhS*, § 805; *PhG*, 431-432; *FdelE*, 471. Véase también *PhS*, § 805; *PhG*, 432; *FdelE*, 471: "Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia*".

39 *PhS*, § 808; *PhG*, 433-434; *FdelE*, 473.

sólo desde esta perspectiva del saber absoluto y que no es válida para las Nociones individuales que conducen hacia éste, las cuales, en su desarrollo, son vistas sólo de manera separada y aisladas unas de otras. La conciencia natural no alcanza el nivel de la ciencia hasta que es capaz de ver el panorama panóptico. Estas dos perspectivas explican las afirmaciones aparentemente ambiguas de Hegel en la "Introducción" sobre el estatus de la *Fenomenología* como ciencia. Desde la perspectiva del saber absoluto, es una ciencia, pues tiene un saber filosófico; pero visto desde la perspectiva de cualquiera de las Nociones anteriores al saber absoluto, sólo es el camino para la ciencia, no la ciencia como tal.

Idealismo trascendental e idealismo absoluto

El análisis nos permite contrastar una vez más el idealismo de Hegel con el de Kant. Como hemos visto anteriormente, para Kant, los elementos *a priori* del conocimiento humano eran aplicados sólo en la esfera de las apariencias, esto es, en los objetos concretos individuales o, más precisamente, en la representación de objetos. No existía ninguna afirmación sobre los elementos *a priori* en la historia o en las relaciones sociales. Estos temas permanecían fuera del ámbito de la filosofía trascendental. En esta medida, el idealismo trascendental está limitado a los objetos de la experiencia posible. Éstos son ideales en el sentido en que están constituidos por las categorías humanas *a priori*. Pero estas categorías no pueden ser aplicadas a las cosas en sí. En la *Lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel contrasta esta concepción del idealismo con la noción kantiana:

> Las cosas de las que podemos tener conciencia de manera inmediata son meros fenómenos, no sólo para nosotros, sino en su propia naturaleza; y la verdad y el caso propio de estas cosas, por ser finitas, es no tener en sí mismas el fundamento de su existencia, sino en la universal y divina Idea. Esta perspectiva de las cosas, es cierto, es tan idealista como la de Kant; pero en contraposición con el idealismo subjetivo de la filosofía crítica debe postularse el idealismo absoluto.[40]

40 *EL*, §45, Observación; *Werke*, vol. 8, 122-123.

Hegel extiende el idealismo trascendental a las esferas de la acción humana: la historia, la cultura y la religión. Todos estos ámbitos despliegan elementos *a priori* del pensamiento humano y como tal son todas ellas ideales. Por lo tanto, el idealismo de Hegel no está limitado a ninguna forma del pensamiento específica o subjetiva que contraste con la realidad; por el contrario, lo comprende todo, es un idealismo *absoluto.* No existe una distinción entre apariencias y alguna otra cosa. Todo es lo que es sólo de acuerdo con cierta Noción y cada Noción manifiesta categorías universales del pensamiento, universalidad, particularidad e individualidad. La *Fenomenología* ha completado ahora la deducción de estas categorías, demostrando su presencia en todas las formas del pensamiento humano. Ahora, con el saber absoluto, el contenido de la dialéctica ha sido purgado de todo lo empírico, quedando tan sólo las categorías como categorías. El idealismo de Hegel estudia la realidad humana en todos sus aspectos y demuestra cómo todas ellas están unidas de manera necesaria. Sólo en este sentido es posible la deducción de la Noción sujeto-objeto. Para Hegel, la filosofía trascendental de Kant permanece incompleta, pues no va tan lejos como para desplegar las condiciones necesarias de conocimiento. En este sentido, Hegel cree que lleva a la filosofía kantiana más lejos, completando el sistema de la filosofía trascendental que había comenzado Kant.

Como vimos anteriormente en nuestro análisis comparativo entre Kant y Hegel, la noción discutida del saber absoluto pretende específicamente ser una crítica al agnoscticismo de Kant frente al Absoluto. Para Kant, nunca tenemos acceso a las cosas como son en sí mismas, pues el conocimiento está limitado siempre a nuestras representaciones. Como ya hemos visto, para Hegel esto es problemático, pues la misma idea de "cosa en sí" es producida por una cierta Noción o marco epistemológico y como tal siempre mantenemos una relación con ella, en cuanto objeto, y no es algo que vaya más allá de la experiencia. Para Hegel, podemos conocer la verdad sobre los objetos y necesitamos sólo atender a la experiencia para saberlo. El saber absoluto es la verdad de la Noción sujeto-objeto, no en el sentido de que sea por sí mismo una verdad divina y absoluta que exceda nuestra experiencia humana, sino que es precisamente, la verdad de la experiencia misma. De hecho, es la totalidad de la experiencia humana, comprendida en el nivel conceptual en su contexto sistemático.

El *saber conceptual* nos permite ver al sujeto como sustancia y a la autoconciencia en la historia del mundo y como resultado tenemos un acercamiento entre el sujeto y el mundo. Como hemos visto, para Hegel, el saber conceptual representa la clase más alta de conocimiento porque sólo aquí el sujeto se ve a sí mismo en la esfera del objeto y además es la clave para la doctrina de la reconciliación (*Versöhnung*) de Hegel, la cual explicaremos a continuación. Para Hegel, esta reconciliación satisface las necesidades humanas más básicas y es además una de las tareas más altas de la filosofía. El mundo parece a primera vista como algo extraño o malo. El sentido común ve en él sólo injusticia y confusión. Hegel asume que ha demostrado en el capítulo de "El espíritu" que el movimiento de la historia no es caprichoso ni al azar, a pesar de su caótica apariencia. En su lugar, los movimientos pueden ser comprendidos en términos de ciertas Nociones generales o puntos de vista, que en última instancia son puestos por el sujeto. De la misma manera, el desarrollo de la conciencia religiosa sigue un cierto movimiento conceptual. La clave de esta comprensión del saber absoluto consiste en que estas Nociones de lo divino y de los movimientos históricos no son algo "exterior" al mundo. Más bien, estas Nociones son producto del pensamiento y, como tales, son partes del sujeto. Cuando la *auto*conciencia se da cuenta de esto, se ve a sí misma en la historia cuando ve la Noción en la historia y sus movimientos. De la msima manera, se ve a sí misma en lo divino, tal como vimos en "La religión revelada."

La autoconciencia se reconcilia de esta manera con el orden exterior, y el mundo y sus eventos históricos ya no aparecen como otro extraño. En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Hegel se refiere a su filosofía como una teodicea: "En este sentido, nuestro modo de analizar el sujeto es una teodicea, una justificación de los caminos de Dios [...] de tal manera la enfermedad que se encuentra en el mundo pueda ser comprehendida, y que el espíritu pensante se reconcilie con el hecho de la existencia del mal".[41] La filosofía nos enseña que, cuando percibimos algo como extraño o como otro, es porque contamos sólo con una perspectiva parcial y que, de hecho, existe

41 *Phil. of Hist.*, 15; *VGP*, 42; *Phil. of Hist.*, 457; *VGP*, 569: "Que la historia del mundo, con todos sus escenarios cambiantes que sus anales presentan, es el proceso de desarrollo y realización del espíritu, esta es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Sólo *esta* comprensión puede reconciliar al espíritu con la historia del mundo".

una verdad más profunda. En el "Prefacio" a la *Filosofía del derecho*, Hegel describe esto de la siguiente manera: "Reconocer a la razón como la rosa en la cruz del presente, y con ello disfrutar del presente, ésta es la comprensión racional que nos reconcilia con lo real, reconciliación que la filosofía provee para aquellos que alguna vez han elevado su voz interior invitándolos a comprender".[42] En este pasaje, Hegel retrata su doctrina de la reconciliación con una imagen cristiana. A pesar de que pudiera parecer que el mundo es malo, pues sus malvados habitantes crucificaron al Dios-hombre, quien predicaba amor y perdón, aun así, en el más malvado de todos los acontecimientos de la historia humana, en la cruz, hay una rosa, esto es, un aspecto positivo; específicamente, sin Cristo y su crucifixión, la humanidad seguiría perdida y no podría haber una reconciliación. De acuerdo con esta paradójica doctrina, sólo a través del sacrificio de Cristo la humanidad puede ser salvada de sus pecados y reconciliada con Dios. Así, a pesar de todo, este evento, la crucifixión, tiene un significado simbólico positivo que sólo la razón filosófica abstracta puede comprender. Sólo el saber filosófico que puede ver todo el panorama de interrelaciones conceptuales puede reconocer la rosa en la cruz, es decir, el bien en el mal. Con el saber filosófico, toda alienación y todo extrañamiento encontrado en el mundo puede ser superado. El gran propósito de la filosofía de Hegel es ayudar a superar este extrañamiento en todas sus formas y ésta es la tarea que ha llevado a cabo la *Fenomenología.*

La unidad de la *Fenomenología del espíritu.*

¿Esta interpretación de la arquitectónica de la *Fenomenología* aporta algo que sea filosóficamente interesante o los paralelismos que hemos seguido hasta ahora sólo son de interés para un desesperado filólogo de Hegel que busca subsanar el sistema hegeliano? El argumento filosóficamente provocativo de todos estos paralelismos indica implícitamente que la lógica conceptual que gobierna el desarrollo de la Noción-objeto y la Noción-sujeto es la misma lógica que gobierna las fuerzas históricas mundiales. En otras palabras, los momentos en sí, para sí y en y para sí y la dialéctica de universal, particular e individual, no son categorías que puedan aplicarse sólo a contenidos particulares y limitados; por el contrario, son categorías universales que gobiernan todo pensamiento humano y pueden encontrarse en cualquier campo de

42 *PR*, Prefacio, 12; *RP*, 35. Ver Peperzak, *Philosophy and Politics:...*, 105 y ss.

investigación humana. Este punto es pasado por alto cuando se analizan los argumentos individuales de la filosofía de Hegel, abstrayéndolos de su contexto sistemático.

Con esta interpretación, he tratado de demostrar la futilidad de cualquier intento de comprender la *Fenomenología* de manera episódica. Esta aproximación interpretativa no puede entender (1) el movimiento conceptual de las secciones individuales ni (2) la noción del saber absoluto, que es, por supuesto, el resultado de toda la obra. (1) Para entender las Nociones en las secciones individuales de la *Fenomenología,* es preciso localizar primero la categoría relevante y después tratar de ver cómo el tema de esa sección individual es interpretada en términos de esta categoría. Si analizamos una sección dada aislándola, entonces, no podemos ver la estructura categorial que Hegel le atribuye. Más aun, no podemos ver cómo la sección en cuestión está en relación con las demás secciones y el argumento general de la obra como totalidad. (2) Como hemos visto, el concepto de saber absoluto consiste precisamente en comprender todas las Nociones individuales en su contexto sistemático. De esta manera, el mismo concepto presupone una comprensión sistemática del texto. Por esta razón, cualquier interpretación episódica a la *Fenomenología* no será capaz de darle sentido a la noción de saber absoluto y, por tanto, al propósito de la obra en su totalidad. Como intérpretes, estamos obligados antes que otra cosa a buscar la estructura sistemática del texto, por difícil que esto pueda resultar.

En esta reconstrucción, hemos visto que, de hecho, Hegel podría haber apresurado ciertas partes de la *Fenomenología* durante la composición del texto. Sin embargo, no encontramos en ningún lado el cuidadoso procedimiento en tres pasos, que habríamos podido esperar. En secciones tales como el "Estado de derecho" o en algunos análisis de "La religión", está claro que la exposición de Hegel es incompleta y que debe complementarse con las discusiones presentes en otros textos. Sin embargo, tal como está el texto, existe una unidad sistemática reconocible y es esto lo que he tratado de mostrar. En una carta a Schelling, Hegel lamenta su incapacidad para explicitar todos los puntos sistemáticos en el texto: "Me temo que trabajar en los detalles haya dañado la perspectiva del todo. Sin embargo, esta totalidad es por sí misma por naturaleza un entrelazamiento de referencias que incluso si estuviera mejor planteada, aún así me llevaría mucho tiempo antes de poder dejarlo de una manera más clara y con una forma más acabada".[43] La presente interpre-

43 Hegel a Schelling [95], Bamberg, 1 de mayo, 1807. *Letters*, 80; *Briefe* I, 159-162.

tación debería ser suficiente para mostrar que Hegel tenía una estructura sistemática en mente cuando escribió el libro, tal como lo indica en esta carta. Con un análisis cuidadoso podemos darle a esta estructura un "mejor planteamiento" tal como Hegel quería. En un análisis, siempre es discutible la cuestión de qué tanto Hegel se apegó a esta estructura, pero resultaría absurdo afirmar que esa estructura simplemente no existe. Más aun, no es necesario asumir aquí la estructura de Hegel como filosóficamente convincente para comprender los análisis individuales que ofrece. Pero, por otra parte, el riesgo que corremos al ignorar por completo sus pretensiones sistemáticas es el de no comprenderlo en absoluto.

Bibliografía

Fue posible reunir la siguiente bibliografía en gran medida con la ayuda de las siguientes obras: Kurt Steinhauer, *Hegel Bibliography: Background Material on the International Reception of Hegel within the Context of the History of Philosophy* (New York-London-Paris: Saur, 1980); *Répertoire bibliographique de la Philosophie* (Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946-1991); Pierre-Jean Labarrière, Gwendoline Jarczyk, y Jean-Louis Schlegel, "Bulletin de littérature hégélienne", *Archives de Philosophie* 44 (1981): 277-330.

Obras generales y comentarios sobre la filosofía de Hegel en su conjunto.

Aboulafia, Mitchell. *The Self-Winding Circle: A Study of Hegel"s System.* St Louis: Warren H. Creen, 1982.

Allison, Henry. "Kant's Concept of the Transcendental Object". *Kant-Studien* 59 (1968): 165-186.

_____. "The Non-Spatiality of Things-in-Themselves for Kant". *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976): 313-321.

_____. *Kant's Trascendental Idealism: An Interpretation and Defense.* New Heaven: Yale University Press, 1983.

Avineri, Shlomo. "Hegel and Nationalism". En *Hegel's Political Philosophy.* Editado por Walter Kaufmann. New York: Atherton Press, 1970.

_____. *Hegel's Theory of the Modern State.* Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Birchall, B. C. "Hegel's Notion of *Aufheben*". *Inquiry* 24 (1981): 75-103.

Bloch, Ernst. *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel.* Berlin: Aufbau-Verlag, 1952; Frankfurt: Suhrkamp, 1962.

Bonsiepen, Wolfgang. *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels. Hegel-Studien.* Beiheft 16. Bonn: Bouvier, 1977.

Butler, Clark. *G. W F. Hegel.* Boston: Twayne Publishers, 1977.

Caird, Edward. *Hegel.* Edinburgh and London: W. Blackwood and Sons, 1903.

Carritt, E. F. "Hegel and Prussianism". *Philosophy* 15 (1940): 315-317.

Colletti, Lucio. "Hegel un die Dialektik der Materie". *Neue Hefte für Philosophie* 10 (1976): 1-19.

Daniel, Claus. *Hegel Verstehen: Eine Einführung in sein Denken.* Frankfurt and New York: Campus, 1983.

De Waelhens, Alphonse. "Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne". *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954): 234-249.

Derbolav, Josef. "Hegels Theorie der Handlung". *Hegel-Studien* 22 (1987): 51-71.

During, Lisabeth. "Hegel's Critique of Transcendence". *Man and World* 21 (1988): 287-305.

Düsing, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Hegel-Studien,* Bieheft 15 (Bonn: Bouvier, 1976).

Elsigan, Alfred. "Zum Begriff der Moralität in Hegels Rechtsphilosophie". *Weiner Jahrbuch für Philosophie* 5 (1972).

Fackenheim, Emil L. "On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual," *Review of Metaphysics* 89 (1969): 690-698.

Fessard, Gaston. "Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève". *Études* 255 (1947): 368-373.

Findlay, John. *Hegel: A Re-Examination.* London: Allen and Unwin, 1958.

_____. *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination.* New York: Collier Books, 1962.

Fischer, Kuno. *Hegels Leben, Werke und Lehre.* Heidelberg: Winters, 1901.

Flay, C. Joseph. "The History of Philosophy and the *Phenomenology of Spirit*". En *Hegel and the History of Philosophy: Proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference.* Editado por Joseph O'Malley, Keith W. Algozin, Frederic G. Weiss. La Haya: Nijhoff, 1974.

_____. "Hegel and Merleau-Ponty: Radical Essentialism". En *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty.* Editado por Galen A. Johnson y Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University Press, 1990.

Fleischmann, Eugene J. *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des fondaments de la philosophie du droit.* Paris: Librairie Plon, 1964.

Fulda, Hans Frieclrich y Rolf-Peter Horstmann, ecls. *Rousseau, die Revolution un der junge Hegel.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

Gadamer, Hans-Georg. "Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers". En *Hegel's Dialectic.* Traducido por P. C. Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.

Grégorie, Franz. "L'État hégelian est-t-il totalitaire?". *Revue Philosophie de Louvain* 60 (1962): 244-253.

Grisworld, Charles. "Reflections on 'Dialectic' in Plato and Hegel". *International Philosophical Quarterly* 22 (1982): 115-130.

Goldford, Dennis. "Kojève's Reading of Hegel". *International Philosophical Quarterly* 22 (1982): 275-293.

Habermas, Jürgen. "Hegel's Critique of the French Revolution". En *Theory and Practice.* Traducido por J. Viertel. Boston: Beacon Press, 1973.

Haering. Theodor. *Hegel, sein Wollen und sein Werk.* 2 volúmenes. Leipzig and Berlin: Teubner, 1929, 1938.

_____. "Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*". En *Verhandlungen des III. Internationalen Hegel Kongress 1933.* Editado por B. Wigersma. Harlem: N/VH. D. Tjeenk Willink and Zn.; y Tubinga: J. C. B. Mohr, 1934.)

Harris, Errol E. *The Spirit of Hegel.* Atlantic Highlands: Humanities Press, 1993.

Harris, H. S. "Hegel and the French Revolution". *Clio* (1977).

_____. *Hegel's Ladder.* Volumen 1: *The Pilgrimage of Reason.* Volumen 2: *The Odyssey of Spirit.* Indianapolis: Hackett, 1997.

Hartmann, Klaus, "Hegel: A Non-Metaphysical View". En *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Editado por Alasdair McIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.

Hayrn, Rudolf. *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie.* Berlin: Rudolf Caertner, 1857; reimpresión, Hildesheim: Olms, 1962.

Henrich, Dieter. *Hegel im Kontext.* Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

_____. *Hegel: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift.* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983).

Hoffmeister, Johannes, ed. *Dokumente zu Hegel's Entwiklung.* Sttutgart: Frommann, 1936.

Hook, Sidney. "Hegel and His Apologists" y "Hegel Rehabilitated". En *Hegel's Political Philosophy.*

Houlgate, Stephen. *Freedom, Truth, and History: An Introduction to Hegel's Philosophy.* London: Routledge, 1991.

Hylton, Peter. *Russell, Idealism and the Emergence of analytic Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1992.

Inwood, Michael J. *Hegel.* London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Jackson, M. W. "Hegel, the Real and the Rational". *International Studies in Philosophy* 19 (1987): 11-19.

Kainz, Howard P. *Paradox, Dialectic, and System: A Contemporary Reconstruction of the Hegelian Problematic.* University Park: Pennsylvania State University Press, 1988.

Kauffmann, Walter. "The Hegel Myth and Its Method". *Philosophical Review* 60 (1951): 459-486

Kaufman, Walter. "Hegel's Conception of Phenomenology". En *Phenomenology and Philosophical Understanding*. Editado por Edo Pivcevic. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. *Hegel: A Reinterpretation.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978.

Kainzen, Howard. "Some Problems with the English Translations of Hegel's *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel-Studien* 21 (1986): 177.

Kesselring, Thomas. *Entwicklung und Widerspruch: Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und hegels Dialektik.* Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

Kimmerle, Heinz. "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-7)". *Hegel Studien* 4 (1967).

Kirchhoff, Jochen. *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling,* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982.

Kirkland, Frank M. "Husserl and Hegel: A Historical and Religious Encounter". *Journal of the British Society of Phenomenology* 16 (1985): 70-87.

Kisiel, Theodore. "Hegel and Hermeneutics". En *Beyond Epistemology: New Studies in the Philosophy of Hegel.* Editado por Frederick G. Weiss. La Haya: Nijhoff, 1974.

Knox, T. M. "Hegel and Prussianism". *Philosophy* 15 (1940): 51-63.

Kortian, Garbis. "Die Auflösung von Hegels Phänomenologie in Hermeneutik: Zum Wahrheitsanspruch eines spekulativen Erfahrungsbegriffes". En *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts.* Editado por Michael Benedikt y Rudolf Burger. Viena: Edition S. Verlag der Österreichischen Staatsdruckeri, 1986.

Kruks, Sonia. "Merleau-Ponty, Hegel and the Dialectic". *Journal of the British Society for Phenomenology* 7 (1976): 96-110.

Lakebrink, Bernhard. *Studien zur Metaphysik Hegels.* Freiburg im Breisgau: Rombach and Co., 1969.

Lauer, Quentin. "Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy". En *Hegel and the Philosophy of Religion.* Editado por Darrel E. Christensen. La Haya: Nijhoff, 1979.

Litt, Theodor. *Hegel.* Heidelberg: Quelle und Meyer, 1953.

Longuenesse, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique.* Paris: Vrin, 1981.

Lucas, Hans-Christian. "Philosophie und Wirglichkeit: Einige Bemerkungen wider die Legende von Hegel als preußischem Staatsphilosophen". *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 9 (1987): 154-161.

Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory.* New York: Beacon Press, 1960.

McCumber, John. "Scientific Progress and Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *Idealistic Studies* 13 (1983): 1-10.

McTaggart, J. M. E. *Studies in the Hegelian Dialectic.* Cambridge: Cambridge University Press, 1896.

_____. *Studies in Hegelian Cosmology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1901.

_____. A *Commentary on Hegel's Logic.* Cambridge: Cambridge University Press, volumen 1, 1921; volumen 2, 1927.

Mende, Erich. "Die Entwicklungsgeschichte der Faktoren Irritabilität und Sensibilität in deren Einfluß auf Schellings, Prinzip' als Ursache des Lebens", *Philosophia Naturalis* 17, 1978.

Merleau-Ponty, Maurice. "Hegel's Existencialism". En *Sense and Nonsense.* Traducido por Hubert L. Dreyfus y Patricia Allen Dreyfus. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

Mitias, Michael H. "Hegelian Impact on Dewey's Concept of Moral Obligation". *Indian Philosophical Quarterly* 8 (1980-1981): 121-136.

Moog, Willy. *Hegel und die Hegelsche Schule.* Munich: Ernst Reinhardt, 1930.

Moran, Philip. *Hegel and the Fundamental Problems of Philosophy.* Amsterdam: B. R. Gruner Publishing Co., 1988.

Mure, G. R. G. *An Introduction to Hegel.* Oxford: Clarendon Press, 1948.

_____. *The Philosophy of Hegel.* Oxford: Oxford University Press, 1965; Bristol: Thoemmes Press, 1993.

Neuhauser, Frederick. "Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*". *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): 243-263.

Nietzsche, Friedrich. "On the Uses and Disadvantages of History for Life", *Untimely Meditations,* volumen 2, tr. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Okrent, Mark B. "Consciousness and Objective Spirit in Hegel's *Phenomenology*". *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980).

Orth, Ernst Wolfgang. "Husserl und Hegel: Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses historischer und systematischer Forschung in der Philosophie". En *Die Welt des Menschen —Die Welt der Philosophie: Festschrift für Jan Patocka.* Editado por Walter Biemel. La Haya: Nijhoff, 1976.

Peperzak, Adriaan. *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's "Philosophy of Right".* Dordrecht: Nijhoff, 1987.

Pippin, Robert. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Plant, Raymond. *Hegel: An Introduction.* Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Planty-Bonjour, G. "Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis". En *Hegel's Philosophy of Action.* Editado por Lawrence S. Stepelevich y David Lamb. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983.

Pöggeler, Otto. *Hegel und die Romantik.* Bonn: Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität, 1956.

_____. "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*". En *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes.* Editado por Hans Friedrich Fulda y Dieter Heinrich. (Frankfurt: Suhrkamp, 1973.)

_____. "Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins". En *Hegels Idee einer Phänomeologie des Geistes.* Freiburg: Karl Alber, 1973.

Puntel, L. Bruno. *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchung zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels.* Bonn: Bouvier, 1973.

Querner, Hans. "Die Stufenfolge der Organismen in Hegels Philosophie der Natur". *Stuttgarter Hegel-Tage 1970.* Editado por Hans-Georg Gadamer. Beiheft 11. Bonn: Bouvier, 1983.

Reyburn, Hugh A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the* Philosophy of Right. Oxford: Clarenclon Press, 1921.

Riley, Patrick. "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève". *Political Theory* 9 (1981): 5-48.

Ritter, Joachim. *Hegel und die französische Revolution.* Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

Rockmore, Tom. "Modernity and Reason: Habermas and Hegel". *Man and World* 22 (1989): 233-246.

_____. *Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought.* Berkeley: University of California Press, 1993.

Rosen, Stanley. *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom.* New Haven: Yale University Press, 1974.

Roth, Michale S. "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History". *History and Theory* 24 (1985): 293-306.

Royce, Josiah. *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures.* Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1892.

_____. *Lectures on Modern Idealism.* New Heaven: Yale University Press, 1919; reimpresión, 1964.

Schelling, Friedrich. *System of Trascendental Idealism,* trad. Peter Heath, con la introducción de Michael Vater, Charlottesville: University Press of Virginia, 1978.

Seeberger, Wilhelm. *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit.* Stuttgart: Ernst Klett Veriag, 1961.

Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie.* Freiburg: Alber, 1979.

Singer, Peter. *Hegel.* Oxford: Oxford University Press, 1983.

Soll, Ivan. *An Introduction to Hegel's Metaphysics.* Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Solomon, Robert C. "Truth and Self-Satisfaction". *Review of Metaphysics* 28 (1975).

Stewart, John. "Hegel and the Myth of Reason". *Owl of Minerva* 26 (1995): 187-200.

_____. "Hegel's Doctrine of Determinate Negation: An Example from 'Sense-Certainty' and 'Perception'". *Idealistic Studies* 26 (1996): 57-75.

_____, ed. *The* Phenomenology of Spirit *Reader: A Collection of Critical and Interpretive Essays.* Albany: SUNY Press, 1998.

Stirling, James Hutchison. *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principie, Form and Matter.* Lonclon: Longman, Roberts and Green, 1865.

Taylor, Charles. *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. "Hegel and the Philosophy of Action". En *Hegel's Philosophy of Action.* Editado por Lawrence S. Stepelevich y David Lamb. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983.

Topp, Christian. *Philosophie als Wissenschaft.* Berlin: de Gruyter, 1982.

Torrey Harris, William. *Hegel's Logic: A Book on the Genesis of the Categories of the Mind –a Critical Exposition.* Chicago: Griggs, 1890.

Ungler, Franz. "Die Bedeutung der bestimmten Negation in Hegels Wissenschaft der Logik". *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 8 (1975): 154-194.

Von der Luft, Eric. "An Early Interpretation of Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *Hegel-Studien* 24 (1989): 183-194.

Wahl, Jean. "À propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève". *Deucalion* 5 (1955): 77-99.

Weiss, Frederick G, ed. "Phenomenology: Hegel and Husserl". En *Beyond Epistemology: New Studies in the Philosophy of Hegel.* La Haya: Nijhoff, 1974.

White, Allen. *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics.* Atenas: Ohio University Press, 1983.

Wilkins, Burleigh Taylor. "James, Dewey, and Hegelian Idealism". *Journal of the History of Ideas* 17 (1956): 332-346.

Williams, Robert R. "Hegel and Transcendental Philosophy". *Journal of Philosophy* 82 (1985)

Wilson, R. J. "Dewey's Hegelianism". *History of Education Quarterly* 15 (1975): 87-92.

Wood, Allen. *Hegel's Ethical Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Yovel, Yirmiahu. "Hegel's Dictum That the Rational Is Actual and the Actual Is Rational". En *Konzepte der Dialektik.* Editado por Werner Becker y Wilhelm K. Essler. Frankfurt: Klostermann, 1981.

Comentarios al conjunto o las partes de la *Fenomenología*

Beaufort, Jan. *Die drei Schlüsse: Untersuchungen zur Stellung der Phänomenologie in Hegels System der Wissenschaft.* Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983.

Becker, Werner. *Hegels* Phäinomenologie des Geistes*: Eine Interpretation.* Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

Boey, Conrad. *L'Esprit devenu étranger à soi-même: Une Monographie consacrée à la figur du même nom dans* 'La Phénoménologie de l'esprit' *de G. W. F. Hegel.* Paris: Desclée de Brower, 1968.

Claesges, Ulrich. *Darstellung des erscheinenden Wissens: Systematische Einleitung in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Bonn: Bouvier, 1974.

Dudeck, Caroline U. *Hegel's "Phenomenology of Mind": Analysis and Commentary.* Lanham: University Press of America, 1982.

Findlay, John. "Analysis of the Text". En *Hegel's* Phenomenology of Spirit. Traducido por A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Fink, Eugen. *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: Klostermann, 1977.

Flay, Joseph. *Hegel's Quest for Certainty.* Albany: SUNY Press, 1984.

Forster, Michael N. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit.* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Graeser, Andreas. *Einleitung zur* Phänomenologie des Geistes. *Kommentar.* Stuttgart: Reclam, 1988.

Hansen, Frank-Peter. *G. W. F. Hegel:* Phänomenologie des Geistes. Paderborn: Schöningh, 1994.

Heidegger, Martin. *Hegel's* Phenomenology of Spirit. Traducido por Prvis Emadt y Kenneth May. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Heinrichs, Johannes. *Die Logik der* Phänomenologie des Geistes. Bonn: Bouvier, 1974.

Hessing, J. *Das Selbstbewußtwerden des Geistes.* Stuttgart: Frommann, 1936.

Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel.* Paris: Aubier, 1946. *Genesis and Structure of Hegel's* Phenomenology of Spirit. Traducido por Samuel Cherniak y John Heckman. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Jamros, Daniel P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's* Phenomenology of Spirit. New York: Paragon House, 1994.

Kähler, Klaus y Werner Marx. *Die Vernunft in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: Klostermann, 1992.

Kaulbach, Friedrich. "Hegel's Stellung zu den Einzelwissenschaften". En *Weltaspekte der Philosophie.* Editado por Werner Beierwaltes y Weibke Schrader. Amsterdam: Editions Rodopi, 1972.

Kainz, Howard P. *Hegel's Phenomenology., Part 1: Analysis and Commentary.* Alabama: University of Alabama Press, 1976; Athens: Ohio University Press, 1988. *Part 2: The Evolution of Ethical and Religious Consciousness to the Absolute Standpoint.* Athens: Ohio University Press, 1983.

Kamm, Peter. *Hegels Vorrede zur* Phänomenologie des Geistes. Garus: Tschudi, 1939.

Kettner, Matthias. *Hegels Sinnliche Gewißheit.* Frankfurt: Campus, 1990.

Kimmerle, Gerd. *Sein und Selbst: Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunfl und Geist in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Bonn: Bouvier, 1978.

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris: Gallimard, 1947. *An Introduction to the Reading of Hegel.* Editado por Alan Bloom, traducido por J. H. Nichols. Ítaca: Cornell University Press, 1969.

Krahl, Hans-Jürgen. *Erfahrung des Bewußtseins: Kommentare zu Hegels Einleitung der* Phänomenologie des Geistes *und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie.* Frankfurt: Materialis Verlag, 1979.

Labarrière, Pierre-Jean. *Structures et mouvement dialectique dans la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel.* Paris: Aubier, 1968.

Labarrière, Pierre-Jean y Gwendoline Jarczyk. *Hegel: Les premiers combats de la reconnaissance : Maîtrise et servitude dans la Phénomenologie de Hegel.* Paris: Aubier, 1987.

_____. *Hegel: Le malheur de la conscience ou l'acces à la raison. «Liberté de l'autoconscience: stoïcisme, scepticisme et la conscience malheureuse». Texte et commentaire.* Paris: Aubier, 1989.

Lamb, David. *Hegel: From Foundation to System.* La Haya: Nijhoff, 1980.

Lauer, Quentin. *A Reading of Hegel's* Phenomenology of spirit. New York: Fordham University Press, 1976.

Liebrucks, Bruno. *Sprache und Bewußtsein.* Volumen 5: *Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel:* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft, 1970.

Loewenberg, Jacob. *Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of the Mind.* La Salle: Open Court, 1965.

Marx, Werner. *Hegels* Phänomenologie des Geistes*: Die Bestimmung ihrer Idee in Vorrede und Einleitung.* Frankfurt: Klostermann, 1981. *Hegel's Phenomenology of Spirit, Its Point and Purpose: A Commentary on the Preface and Introduction.* Traducido por Peter Heath. New York: Harper and Row, 1975.

_____. *Das Selbstbewußtsein in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: Klostermann, 1986.

Naeher, Jürgen. *Einführung in die idealistische Dialektik Hegels.* Opladen: Leske Verlag and Budrich GmbH, 1981.

Navickas, Joseph L. *Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity.* La Haya: Nijhoff, 1976.

Negele, Manfred. *Grade der Freiheit: Versuch einer Interpretation von C. W. F. Hegels* Phänomenologie des Geistes. Würzburg: Konigshausen and Neumann, 1991.

Nink, Caspar. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels* Phänomenologie des Geistes. Ratisbona: Josef Habbel, 1931.

Norman, Richard. *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction.* New York: St. Martin's Press, 1976; Sussex: Harvester Press, 1981.

Parry, David M. *Hegel's Phenomenology of the "We".* New York: Peter Lang, 1988.

Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Purpus, Wilhelm. *Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel.* Berlin: Trowitzsch, 1908.

Rockmore, Tom. *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit.* Berkeley: University of California Press, 1997.

Russon, John. *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit.* Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Scheier, Claus-Artur. *Analytischer Kommentar zu Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Die Architektonik des erscheinenden Wissens.* Freiburg: Karl Alber, 1980.

Shklar, Judith. *Hegel's Phenomenology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Solomon, Robert C. *In the Spirit of Hegel.* Oxford: Oxford University Press, 1983.
Verene, Donald P. *Hegel's Recollection: A Study of Images in the* Phenomenology of Spirit. Albany: SUNY Press, 1985.
Welker, Michael. *Das Verfahren von Hegels* Phänomenologie des Geistes *und die Funktion des Abschnitts: "Die offenbare Religion".* Heidelberg: Ruprecht-Karls Universität, 1978.
Well, Karlheinz. *Die schöne Seele und ihre sittliche Wirklichkeit.* Frankfurt: Peter Lang, 1986.
Westphal, Kenneth. *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's* Phenomenology of Spirit. Lovania: Kluwer Academic Publishers, 1989.
Westphal, Merold. *History and Truth in Hegel's Phenomenology.* Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979.

TEMAS ESPECIALES EN LA *FENOMENOLOGÍA*

Boey, Conrad. *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'esprit de G. W. F. Hegel.* Paris: Desclée, De Brouwer, 1970.
Busse, Martin. *Hegels* Phänomenologie des Geistes *und der Staat.* Berlin: Junker and Dünnhaupt, 1931.
Fulda, Hans Friedrich. *Das Problem einer Einleitung in Hegels* Wissenschaft der Logik. Frankfurt: Klostermann, 1965.
Gretic, Goran. *Das Problem des absoluten Wissens in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Zagreb: Universitäts-Verlag Liber, 1975.
Jung, Erich. *Entzweiung und Versöhnung in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Lipsia: Felix Meiner, 1940.
Lim, Sok-Zin. *Der Begriff der Arbeit bei Hegel: Versuch einer Interpretation der* Phänomenologie des Geistes. Bonn: Bouvier, 1966.
Maurer, Reinhard Klemens. *Hegel und das Ende der Geschichte: Interpretationen: zur Phänomenologie des Geistes.* Stuttgart: Kohlhammer, 1965.
Ottmann, Horst Henning. *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie: Eine Analyse der* Phänomenologie des Geistes. Münich: Verlag Anton Pustet, 1973.
Pöggeler, Otto. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes.* Freiburg: Karl Alber, 1973.
Robinson, Jonathan. *Duty and Hypocrisy in Hegel's "Phenomenology of Mind": An Essay in the Real and the Idea.* Toronto: University of Toronto Press, 1977.
Shklar, Judith N. *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas in Hegel's "Phenomenology of Mind".* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
Smith, Henry B. *The Transition from Bewußtsein to Selbstbewußtsein.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1947.
Stiehler, Gottfried. *Die Dialektik in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Berlin: Akademie-Verlag, 1964.

Wahl, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

Colecciones en la *Fenomenología*

Browning, Gary K., ed. *Hegel's* Phenomenology of Spirit*: A Reappraisal.* Utrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

Bulletin of the Hegel Society of Great Britain. Edición especial: *Hegel's* Phenomenology of Spirit. Volumen 29 (Spring/Summer 1994).

Fulda, Hans Friedrich y Dieter Henrich, eds. *Materialien zu Hegels* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

Gadamer, Hans-Georg, ed. *Hegel-Tage Ruyaumont 1964: Beiträge zur Deutung der* Phänomenologie des Geistes. *Hegel-Studien.* Beiheft 3. Bonn: Bouvier, 1966.

Stewart, John. "Berührungspunkte in der Religionsphilosophie Hegels und Schopenhauers". *Prima Philosophia* 6 (1993).

Westphal, Merold, ed. *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology.* New Jersey: Humanities Press, 1982.

Revistas sobre Hegel

Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie. Societas Hegeliana. Bulletin of the Hegel Society of Great Britain

Hegel-Jahrbuch

Hegel-Studien

Journal of Speculative Philosophy (San Luis, 1867-1893)

Jahrbuch für Hegeiforschung

The Owl of Minerva

La vida de Hegel

Althaus, Horst. *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie.* Münich: Hanser, 1992.

Beyer, Wilhelm R. *Zwischen Pänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung.* Frankfurt: G. Schulte-Bulmke, 1955.

Biedermann, Georg. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* Colonia: Paul-Rugenstein, 1981.

Bondeli, Martin. *Hegel in Bern. Hegel-Studien.* Beiheft 33. Bonn: Bouvier, 1990.

Chatelet, François. *Hegel.* Paris: Éditions du Seuil, 1969.

D'Hondt, Jacques. *Hegel in His Time.* Traducido por John Burbidge. New York: Broadview Press, 1988.

Fischer, Kuno. *Hegels Leben, Werke und Lehre.* Heidelberg: Winters, 1901.

Göschel, Karl Friedrich. *Hegel und seine Zeit* [1832]. Frankfurt: Minerva, 1984.

Gulyga, Arseni. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* Lipsia: Philipp Reclam, 1980.

Haering, Theodore. *Hegel: sein Wollen und sein Werk.* 2 volúmenes. Lipsia-Berlin: Teubner, 1929, 1938.

Haym, Rudolf. *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie.* Berlin: Rudolf Gaertner, 1857; reimpresión, Hildesheim: Olms, 1962.

Hosfeld, Rolf. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* Berlin: Stapp, 1988.

Lemcke, Mechthild y Christa Hackenesch, eds. *Hegel in Tübingen.* Tubinga: Konkursbuchverlag, 1984.

Müller, Gustav E. *Hegel: The Man, His Vision and Work.* New York: Pageant Press, 1968. Originalmente publicado como *Hegel Denkgeschichte eines Lebendigen.* Berna: Francke, 1959.

Nicolin, Friedhelm. *Hegel 1770-1970: Leben, Werk, Wirkung. Eine Ausstellung des Archivs der Stadt Stuttgart.* Stuttgart: Ernst Klett, 1970.

_____. *Von Stuttgart nach Berlin: Die Lebensstationen Hegels. Marbacher Magazin, 56.* Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1991.

_____. *Zur Situation der biographischen Hegel-Forschung.* Stuttgart: Ernst Klett, 1975.

Nicolin, Günter, ed. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen.* Hamburgo: Meiner, 1970.

Pöggeler, Otto, ed. *Hegel in Berlin.* Berlin: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, 1981.

Rosenkranz, Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben.* Berlin, 1844; reimpresión, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Sehring, Ludwig. *Hegel: Sein Leben und sein Wirken.* Berlin: Hermann Seeman Nachfolger Verlagsgesellschaft, 1904.

Widmann, Franz. *Hegel: An lllustrated Biography.* Traducido por Joachim Neugroschel. New York: Pegasus, 1968. Originalmente publicado como *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1965.

La influencia de Hegel

Bernstein, Richard. "Why Hegel Now?". *Review of Metaphysics* 31 (1977): 29-60.

Bonsiepen, Wolfgang. "Erste zeitgenossische Rezensionen der *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel-Studien* 14 (1979): 9-38.

Brazill, William. *The Young Hegelians.* New Haven: Yale University Press, 1970.

Brazill, William J. "Hegel in America". *Reports on Philosophy* 9 (1985): 83-92.

Crites, Stephen D. "Hegelianism". En *Encyclopedia of Philosophy.* Volumen 3. Editado por Paul Edwards. New York: Macmillan Co. and the Free Press, 1967.

Croce, Benedetto. *What ls Living and What ls Dead in the Philosophy of Hegel.* Traducido por Douglas Ainslie. London: Macmillan and Co., 1915; reimpreso, New York: Russell and Russell, 1969.

Cullen, Bernard, ed. *Hegel Today.* Aldershot: Gower Publishing Company, 1988.
D'Hondt, Jacques. *Hegel et hégélianisme.* Paris, 1982.
Easton, Loyd. "Hegelianism in Ninteenth-Century Ohio". *Journal of the History of Ideas* 23 (1962): 355-378.
Erdmann, Johann E. *A History of Philosophy.* Volumen 3: *German Philosophy since Hegel.* Traducido por W. S. Hough. London: S. Sonnenschein, 1890.
Findlay, John. "The Contemporary Relevance of Hegel". En *Hegel: A Collection of Critical Essays.* Editado por Alasdair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.
Gadamer, Hans-Georg y Jürgen Habermas, eds. *Das Erbe Hegels.* Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
Goetzmann, William H., ed. *The American Hegelians: An Intellectual Episode in the History of Western America.* New York: Knopf, 1973.
Haldar, Hiralal. *Neohegelianism.* New York: Garland, 1984.
Heede, Reinhard y Joachim Ritter. *Hegel-Bilanz: Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels.* Frankfurt: KIostermann, 1973.
Heidtmann, Bernhard, ed. *Hegel-Perspektiven seiner Philosophie heute.* Colonia: Pahl-Rugenstein, 1981.
Hyppolite, Jean. "La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée francaise contemporaine". En *Figures de la pensée philosophique: Écrits (1931-68).* Volumen I. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
Jakobson, Roman *et al.*, eds. *Das Erbe Hegels II.* Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
Kaltenbrunner, G. K., ed. *Hegel und die Folgen.* Freiburg de Brisgovia: Verlag Rombach, 1970.
Kroner, Richard. "Hegel Heute". *Hegel-Studien* 1 (1961):135-154.
Labarriere, Pierre-Jean. "Hegel 150 ans après". *Archives de Philosophie* 44 (1981): 177-188.
Lasson, Georg. *Was heißt Hegelianismus?* Berlin: Reuther and Reichard, 1916.
Levy, Heinrich. *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie.* Charlottenburg: Pan-Verlag, 1927.
Löwith, Karl, ed. *Die Hegelsche Linke.* Stuttgart: Frommann, 1962.
Lübbe, Hermann, ed. *Die Hegelsche Rechte.* Stuttgart: Frommann, 1962.
MacKintosh, Robert. *Hegel and Hegelianism.* New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
Moog, Willy. *Hegel und die Hegelsche Schule.* Múnich: Ernst Reinhardt, 1930.
Müller, Gustav E. "Hegel in Amerika". *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie* (1939): 255-270.
Negt, O., ed. *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels.* Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
Puntel, Bruno. "Hegel heute: Zur *Phänomenologie des Geistes*". *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973): 133-160.
Régnier, M. "Hegel in France". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 8 (1983): 10-20.

Rorty, Richard. "Philosophy in America Today", en *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
Serreau, René. *Hegel et hégélianisme.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
Simeunivic, Vojin. "Die Aktualität von Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Praxis* 7 (1971): 73-83.
Smith, John E. "Hegel in St. Louis". En *Hegel's Social and Political Thought.* Editado por Donald Phillip Verene. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1980.
Taylor, Charles. "Hegei Today". En *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Toews, John Edward. *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805-41.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
Watson, David. "Hegelianism in the United States". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 6 (1982): 18-28.
_____. "The Neo-Hegelian Tradition in America". *Journal of American Studies* 14 (1980): 219-234.

La relación Kant-Hegel

Alexander, J. Davidson. "Kant, Hegel and the Problem of Grounds". *Kant-Studien* 70 (1979): 451-470.
Ameriks, Karl. "Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research* 46 (1985): 1-35.
Burkhardt, Bernd. *Hegels Kritik an Kants theoretischer Philosophie dargestellt und beurteilt an den Themen der metaphysica specialis.* Múnich: Profil, 1989.
Düsing, Klaus. "Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism". *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1983): 409-431.
_____. "Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels". En *Das älteste Systempro-gramm: Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus.* Editado por Rüdiger Bubner. *Hegel-Studien.* Beiheft 9. Bonn: Bouvier, 1973.
Fleischmann, Eugene J. "Hegels Umstaltung der Kantischen Logik". *Hegel-Studien* 3 (1965): 181-207.
Görland, Ingtraud. *Die Kantkritik des jungen Hegel.* Frankfurt: Klostermann, 1966.
Gottlieb Fichte, Johann, *The Science of Knowledge,* ed. y tr. Peter Heath y John Lachs, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Griffiss, James. "The Kantian Background of Hegel's Logic". *New Scholasticism* 43 (1969): 509-529.
Guéroult, Martial. "Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure". *Revue de Métaphysique et de Morale* 38 (1931), 413-439.
_____. "On Taking the Transcendental Turn". *Review of Metaphysics* 20 (1966): 223-249.

Heinrich, Dieter. "Kant und Hegel: Versuch einer Vereinigung ihrer Grundgedanken". En *Selbstverhiiltnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

_____, ed. *Kant oder Hegel? Über Formen der Begriindung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongress* 1981. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.

Hyppolite, Jean. "La critique hégélienne de la réflexion kantienne". En *Figures de la pensée philosophique: Écrits (1931-68).* Volumen I. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

Kirscher, Gilbert. "Hegel et Jacobi Critiques de Kant". *Archives de Philosophie* 33 (1970): 801-828.

Klein, Hans-Dieter. "Kants Postulatenlehre und Hegels Philosophie des Geistes". En *Geschichte und System: Festschrift für Erich Heintel zum 60. Geburtstag.* Editado por Hans-Dieter Klein y Erhard Oeser. Viena: Oldenbourg, 1972.

Lauer, Quentin. "Hegel's Critique of Kant's Theology". En *God Knowable and Unknowable.* Editado por Robert J. Roth. New York: Fordham University Press, 1973.

Maier, Josef. *On Hegel's Critique of Kant.* New York: Columbia University Press, 1939.

Marck, Siegfried. *Kant und Hegel: Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegrifje.* Tubinga: Mohr, 1917.

Philonenko, Alexis. "Hegel critique de Kant". *Bulletin de la Société Françoise de Philosophie* 63 (1969): 29-70.

Pippin, Robert B. "Kantian and Hegelian Idealism". En *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self Consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Priest, Stephen, ed. *Hegel's Critique of Kant.* Oxford: Clarendon Press, 1987.

Pringle-Pattison, Andrew Seth. *The Development from Kant to Hegel.* London: Williams and Norgate, 1882.

Smith, John C. "Hegel's Critique of Kant". *Review of Metaphysics* 36 (1973): 438-460.

Soll, Ivan. *An Introduction to Hegel's Metaphysics.* Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Stanguennec, André. *Hegel critique de Kant.* Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Stern, Robert. *Hegel, Kant, and the Structure of the Object.* New York: Routledge, 1990.

Werkmeister, William Henry. "Hegel's *Phenomenology of Mind* as a Development of Kant's Basic Ontology". En *Hegel and the Philosophy of Religion: The Wofford Symposium.* Editado por Darrel E. Christenson. La Haya: Nijhoff, 1970.

Werner, Hans-Joachim. "Spekulative und transzendentale Dialektik: Zur Entwicklung des dialektischen Denkens im Deutschen Idealismus (Kant-Hegel)". *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974): 77-87.

Prólogo

Adelman, Howard. "Hegel's *Phenomenology:* Facing the Preface". *Idealistic Studies* 14 (1984), 159-70.

De la Iglesia Duarte, José-Ignacio. "Commentario al prólogo de la *Fenomenología de espíritu*". *Crisis* 18 (1971): 194-200.

Finacchiaro, Maurice A. "Dialectic and Argument in Philosophy: A Case Study of Hegel's Phenomenological Preface". *Argumentation* 2 (1988): 175-190.

Flay, Joseph C. "Rupture, Closure, and Dialectic". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 29 (1994): 23-37.

Harris, H. S. "The Cows in the Dark Night". *Dialogue* 26 (1987) : 627-643.

Hyppolite, Jean. "Essai d'interprétation de la préface de la *Phénoménologie*". En *Figures de la pensée philosophique: Écrits* (1931-68). Volumen 1. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

_____. "Note sur la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* et le thème: l'absolu est sujet". *Hegel-Tage Urbino* 1965. Editado por Hans-Georg Gadamer. *Hegel-Studien.* Beiheft 4. Bonn: Bouvier, 1969.

_____. "Structure du langage philosophique d'apres la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*". En *Figures de la pensée philosophique: Écrits (1931-68).* Volumen 1. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

Jähing, Dieter. "Die Beseitigung der Geschichte durch 'Bildung' und 'Erinnerung'". *Praxis* 7 (1971): 63-72.

Jamme, Christoph. "Platon, Hegel und der Mythos zu den Hintergründen einesDiktums aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel Studien 15* (1980): 151-169.

Kainz, Howard. "Hegel's Characterization of Truth in the Preface to His *Phenomenology*". *Philosophy Today* 13 (1969-1970): 206-213.

Kamm, Peter. *Hegels Vorrede zur* Phänomenologie des Geistes. Garus: Tschudi, 1939.

Kaufmann, Walter. "The Preface to the *Phenomenology*". En *Hegel: Texts and Commentary.* Volumen 2. Garden City: Anchor, 1966. 6-110.

Liebrucks, Bruno. "Reflexionen über den Satz Hegels 'Das Wahre ist das Ganze'". *Zeugnisse* (Frankfurt) (1963): 74-114.

Marx, Werner. *Hegel's* Phenomenology of Spirit, *Its Point and Purpose: A Commentary on the Preface and Introduction.* Traducido por Peter Heath. New York: Harper and Row, 1975. Originalmente publicado como *Hegels* Phänomenologie des Geistes*: Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung".* Frankfurt: Klostermann, 1971.

Metzke, Erwin. "Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*". En *Hegels Vorreden mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie.* Heidelberg: F. H. Kerle,1949.

Philonenko, Alexis. *Lecture de la Phénoménologie de Hegel: Préface-Introduction.* Paris: Librarie Philosophique Joseph Vrin, 1993.

Rauch, Leo. "Hegel's *Phenomenology of Spirit* as a Phenomenological Project". *Thought* 56 (1981): 328-341.

Sallis, John. "Hegel's Concept of Presentation: Its Determination in the Preface to the *Phenomenology of Spirit*". *Hegel-Studien* 12 (1977): 129-156.

Schacht, Richard. "A Commentary on the Preface to Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *Philosophical Studies* 23 (1972): 1-31.

Schmitz, Kenneth L. "Substance Is Not Enough: Hegel's Slogan: From Substanceto Subject". *Proceedings of the Catholic Philosophers' Association* 61 (1987): 52-68.

Schulte, Günter. "Über die Weltlichkeit des Bewußtseins bei Hegel". *Kant-Studien* 64 (1973): 450-465.

Solomon, Robert C. "Approaching Hegel's *Phenomenology*". *Philosophy Today* 13 (1969): 115-125.

_____. "A Small Problem in Hegel's *Phenomenology*". *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975): 399-400.

Introduccción

Bahti, Timothy. "The Indifferent Reader: The Performance of Hegel's Introduction to the *Phenomenology*". *Diacritics* 11 (1981): 68-87.

Boeder, Heribert. "Das natürliche Bewußtsein". *Hegel-Studien* 12 (1977): 157-178.

Cramer, Konrad. "Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Hegels *Phänomenologie des Geistes*". En *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels.* Editado por Rolf-Peter Horstmann. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.

Dove, Kenley. "Hegel's Phenomenological Method". *Review of Metaphysics* 23 (1969-70): 641-661.

Fink, Eugen. "Hegels Problemformel 'Prüfung der Realität des Erkennens' in der *Phänomenologie des Geistes*". *Praxis* 7 (1971): 39-47.

Graeser, Andreas. *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes: Kommentar.* Stuttgart: Reclam, 1988.

Heidegger, Martin. *Hegel's Concept of Experience.* New York: Harper and Row, 1970.

Jähing, Dieter. "Die Beseitigung der Geschichte durch 'Bildung' und 'Erinnerung'". *Praxis* 7 (1971): 63-72.

Krahl, Hans-Jürgen. *Erfahrung des Beumßtseins: Kommentare zu Hegels Einleitung der* Phänomenologie des Geistes *und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie.* Frankfurt: Materialis, 1979.

Krüger, Gerhard. "Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel". En *Hermeneutik und Dialektik.* Editado por Rüdiger Bubner, Konrad Cramer y Reiner Wiehl. Tubinga: Mohr, 1970.

Loewenberg, Jacob. "The Exoteric Approach to Hegel's *Phenomenology* (1)", *Mind* 43 (1934): 424-45.

Löwith, Karl. "Nachwort zu Hegels Einleitung in die *Phänomenologie des Geistes*". En su *Aufsätze und Vorträge 1930-80.* Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

Marx, Werner. *Hegel's* Phenomenology of Spirit, *lts Point and Purpose: A Commentary on the Preface and lntroduction.* Traducido por Peter Heath. New York: Harper and Row, 1975. Originalmente publicado como *Hegels* Phänomenologie des Geistes*: Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung".* Frankfurt: KIostermann, 1971.

Philonenko, AIexis. *Lecture de la Phénoménologie de Hegel: Préface-Introduction.* Paris: Librarie Philosophique Joseph Vrin, 1993.

Rauch, Leo. "Hegel's *Phenomenology of Spirit* as a Phenomenological Project". *Thought* 56 (1981): 328-341.

Schulte, Günter. "Über die Weltlichkeit des Bewußtseins bei Hegel". *Kant-Studien* 64 (1973) : 450-465.

Van Riet, Georges. "Y-a-t-il un chemin vers la vérite? À propos de l'introduction a la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel". *Revue philosophique de Louvain* 62 (1964): 466-476.

Westphal, Kenneth, R. "Hegel's Solution of the Dilemma of the Criterion". *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988): 173-188.

Conciencia

"Conciencia" en general

Becker, Werner. *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus.* Stuttgart: Kohlhammer, 1969.

Breton, Stanislas. "La dialectique de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel". *Euntes docete* 6 (1956): 323-360

Cook, Daniel J. "Sprache und Bewußtsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel Jahrbuch* (1970): 117-124.

De Nys, Martin J. "The Motion of the Universal: Hegel's Phenomenology of Consciousness". *Modern Schoolman* 56 (1978-1979): 301-320.

Hossfeld, Paul. "Zur Auslegung der *Phänomenologie des Geistes* von Hegel". *Philosophisches Jahrbuch* 65 (1957): 232-244.

Nink, Caspar. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels* Phänomenologie des Geistes. Regensburg: Habbel, 1948.

Purpus, Wilhelm. *Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel.* Berlin: Trowitzsch,1908.

Sobotka, Milan. "Die Auffassung des Gegenstandes in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Wiener Jahrbuch lür Philosphie* 8 (1975): 133-153.

Taylor, Charles. "The Opening Arguments of the *Phenomenology*". En *Hegel: A Collection of Critical Essays.* Editado por Alasdair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.

De Nys, Martin. "Sense-Certainty and Universality: Hegel's Entrance into the *Phenomenology*". *International Philosophical Quarterly* 18 (1978): 445-465.

Donato, Eugenio. "Here, Now Always, Already". *Diacritics* 6 (1976): 24-29.

Dulckeit, Katharina. "Can Hegel Refer to Particulars?" *Owl of Minerva* 17 (1986): 181-194.

Düsing, Klaus. "Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewibheit". *Hegel-Studien* 8 (1973): 119-130.

Eley, Lothar. "Sinnliche Gewibheit, Sprache und Gesellschaft". *Sprache im Technischen Zeitalter* 43 (1972): 205-214.

Graeser, Andreas. "Hegels Kritik der sinnlichen Gewibheit und Platons Kritik der Sinneswahrnehmung im *Theaitet*". *Revue de Philosophie Ancienne* 3 (1985): 39-57.

_____. "Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewibheit". *Freiburger Zeitschrift lür Philosopie und Theologie* 34 (1987): 437-453.

Kettner, Matthias. *Hegels Sinnliche Gewibheit.* Frankfurt: Campus, 1990.

Lamb, David. "Hegel and Wittgenstein on Language and Sense-Certainty". *Clio* 7 (1978): 285-30l.

Loewenberg, Jacob. "The Comedy of Immediacy in Hegel's *Phenomenology* (11)". *Mind* 44 (1935): 21-38.

Marsh, James L. "The Play of Difference/Différance in Hegel and Derrida". *The Owl of Minerva* 21 (1990): 145-153.

Miklowitz, Paul S. "The Ontological Status of Style in Hegel's *Phenomenology*". *Idealistic Studies* 13 (1983): 61-73.

Naeher, Jürgen. *Einführung in die idealistische Dialektik Hegels.* Opladen: Leske Verlag and Budrich GmbH, 1981.

Plumer, Gilbert. "Hegel on Singular Demonstrative Reference". *Southwestern Journal of Philosophy* 11 (1980): 71-94.

Purpus, Wilhelm. *Die Dialektik der sinnlichen Gewibheit bei Hegel.* Núrenberg: Sebald, 1905.

Schulte, Günter. "Über die Weltlichkeit des Bewu*b*tseins bei Hegel". *Kant-Studien* 64 (1973): 450-465.

Soll, Ivan. "Das Besondere und das Allgemeine in der sinnlichen Gewibheit bei Hegel". *Hegel-Jahrbuch* (1976): 283-287.

Verene, Donald Phillip. "*Das Meinen*, 'Meaning'". En su *Hegel's Recollection: A Study of Images in the* Phenomenology of Spirit. Albany: SUNY Press, 1985.

Verneaux, R. "De la dialectique du sensible selon Hegel". *Sapienza* 21 (1968): 421-438.

Warminski, Andrzej. "Reading for Example 'Sense Certainty' in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *Diacritics* 11 (1981): 83-96.

Wiehl, Reiner. "Über den Sinn der sinnlichen Gewibheit in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel-Tage Ruyaumont 1964: Beitriige zur Deutung der* Phänomenologie des Geistes. Editado por Hans-Georg Gadamer. *Hegel-Studien.* Beiheft 3. Bonn: Bouvier, 1966.

Wieland, Wolfgang. "Hegels Dialektik der sinnlichen Gewibheit". En *Orbis Scriptus: Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag.* Editado por Dietrich Gerhardt, Wiktor Weintraub y Hans-Jürgen zum Winkel. Múnich: Wilhelm Fink, 1966. Reimpreso en *Materialien zu Hegels* Phänomenologie des Geistes. Editado por Hans Friedrich Fulda y Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

Percepción

Purpus, Wilhelm. *Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel: Ein Beitrag zur Würdigung der* Phänomenologie des Geistes. Parte I. Schweinfurt: Fr. J. Reichardts Buchdruckerei, 1908.

Vaught, Carl G. "Subject, Object, and Representation: A Critique of Hegel's Dialectic of Perception". *International Philosaphical Quarterly* 26 (1986), 11729.

Westphal, Merold. "Hegels Phanomenologie der Wahrnehmung". En *Materialien zu Hegels* Phänomenologie des Geistes. Editado por Hans Friedrich Fulda y Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

Fuerza y entendimiento

Baur, Michael. "Hegel and the Overcoming of the Understanding". *Owl of Minerva* 22 (1991): 141-158.

Bossart, W. H. "Hegel on the Inverted World". *Philosophical Forum* 13 (1982): 326-341.

De Nys, Martin J. "Force and Understanding: The Unity of the Object of Consciousness". En *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology.* Editado por Merold Westphal. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1982.

Domenico, Nicola de. "Die 'Verkehrte Welt'. Ein erneuter Versuch, eine reflexive Paradoxie der *Phänomenologie des Geistes* Hegels zu interpretieren". En *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft.* Editado por Domenico Losurdo y Hans Jörg Sandkühler. Colonia: Paul-Rugenstein, 1988.

Dooren, Win van. "Der Begriff der Materie in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel-Jahrbuch* (1976): 84-89.

Fink, Eugen. "Die verkehrte Welt". En *Weltaspekte der Philosophie: Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972.* Editado por Werner Beierwaltes y Wiebke Schrader. Ámsterdam: Editions Rodopi N. V., 1972.

Flay, Joseph. "Hegel's 'Inverted World'". *Review of Metaphysics* 13 (1970): 662-678.

Gadamer, Hans-Georg. "Hegel's 'Inverted World'". En su *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Essays.* Traducido por P. Christopher Smith. New Haven: Vale University Press, 1976.

Goldstein, Leon J. "Force and the Inverted World in Dialectical Retrospection". *International Studies in Philosophy* 20 (1988): 13-28.

Greene, Murray. "Hegel's Notion of Inversion". *International Journal of the Philosophy of Religion* 1 (1970): 161-175.

Hartnack, Justus. "Hegel's Inverted World". En *Méthexis: Études néoplatoniciennes présentées au Professeur Évanghélos.* Atenas: C.I.E.P.A., 1992.

Horn, Joachim C. "Hegel's 'Wahrheit des Sinnlichen' oder die 'zweite übersinnliche Welt'". *Kant-Studien* 54 (1963): 252-258.

Narski, Igor S. "Die verkehrte Welt, List des Verstandes und List der Vernunft bei Hegel". *Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie* 1 (1983): 136-140.

Smith, Henry B. *The Transition from Bewubtsein to Selbstbewubtsein.* Filadefia: University of Pennsylvania Press, 1947.

Verene, Donald Phillip. "The Topsy-turvy World". En *Hegel's Recollection: A Study of Images in the* Phenomenology of Spirit. Albany: SUNY Press, 1985.

Walter, Eric. "Force and Its Other: An Interpretation". *Iyyun* 19 (1968): 260-261.

Zimmerman, Robert. "Hegel's 'Inverted World' Revisited". *Philosophical Forum* 13 (1982): 342-370.

Zviglyanich, V. A. "The Inverted World in the *Phenomenology of Spirit* and Its Significance for the History of Cognition". *Hegel-Jahrbuch* (1991): 205-209.

Autoconciencia

"Autoconciencia" en general

Gadamer, Hans-Georg. "Hegel's Dialectic of Self-Consciousness". En su *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Essays.* Traducido por P. Christopher Smith. New Haven: Vale University Press, 1976.

Kline, George L. "The Dialectic of Action and Passion in Hegel's *Phenomenology Of Spirit*". *Review of Metaphysics* 23 (1970): 679-689.

Kozo, Kunio. "Zur Chronologie von Hegels Nürnberger Fassungen des Selbstbewu*b*tseinkapitels". *Hegel-Studien* 21 (1986): 27-64

Marx, Werner. *Das Selbstbewubtsein in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: KIosterman, 1986.

McCumber, John. "A Mind-Body Problem in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *International Studies in Philosophy* 12 (1980): 41-52.

Onyewoenyi, I. C. "Self-Consciousness in the Philosophy of Hegel". *Thought and Practice* 2 (1975): 125-134.

Pöggeler, Otto. "Hegels Phanomenologie des Selbstbewubtseins". En *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes.* Freiburg: Karl Alber, 1973.

Rauch, Leo. "Desire, an Elemental Passion in Hegel's *Phenomenology*". *Analecta Husserliana* 28 (1990): 193-207.

Soll, Ivan. "Philosophy, Truth, and Human Activity". En *An Introduction to Hegel's Metaphysics.* Chicago: University of Chicago Press, 1969.

La verdad de la certeza de sí

Berenson, Frances. "Hegel on Others and the Self". *Philosophy* 57 (1982): 77-90.

Hanzig, Evelyn. "'Hemmung der Begierde'—Zur Dialektik des Selbstbewubtseins: Die Nahtstelle zwischen Hegel und Freud". *Hegel-Jahrbuch* (1984-1985): 309-318.

Harris, H. S. "Les influences platoniciennes sur la théorie de la vie et du désir dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel". *Revue de Philosophie Ancienne* 3 (1985): 59-94.

Hyppolite, Jean. "Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne". En *Figures de la pensée philosophique: Écrits (1931-68).* Volumen I. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. Originalmente publicado en *Les Temps Modernes* 2 (1947): 1276-1289.

Marcuse, Herbert. "Leben als Seinsbegriff in der *Phänomenowgie des Geistes*". En *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit.* Frankfurt: KIostermann, 1968.

Neuhouser, Frederick. "Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*". *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): 243-262.

Rauch, Leo. "Desire, an Elemental Passion in Hegel's *Phenomenowgy*". *Analecta Husserliana* 28 (1990): 193-207.

Römpp, Georg. "Ein Selbstbewubtsein für ein Selbstbewubtsein: Bemerkungen zum Kapital 'Die Wahrheit der Gewibheit seiner selbst' in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel-Studien* 23 (1988): 71-94.

Señorío y servidumbre

Adelman, Howard. "Of Human Bondage: Labor, Bondage, and Freedom in the *Phenomenology*". En *Hegel's Social and Political Thought.* Editado por Donald Phillip Verene. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1980.

Becker, Werner. "Hegels Dialektik von Herr und Knecht". En *Selbstbewubtsein und Spekulation: Zur Kritik der Transzendentalphilosophie.* Freiburg: Rombach, 1972.

_____. *Idealistische und materialistische Dialektik: Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft bei Hegel und Marx.* Stuttgart: Kohlhammer, 1970.

Bernstein, J. M. "From Self-Consciousness to Community: Act and Recognition in the Master-Slave Relationship". En *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy.* Editado por Z. Pelczynski. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Butler, Judith P. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France.* New York: Columbia University Press, 1987.

Duquette, Daniel. "The Political Significance of Hegel's Concept of Recognition in the *Phenomenology*". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 29 (1994): 38-54.

Fetscher, Iring. "Randglossen zu 'Herrschaft und Knechtschaft' in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". En *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag.* Editado por Helmut Fahrenbach. Pfullingen: Neske, 1973.

Gloy, Karen. "Bemerkungen zum Kapitel 'Herrschaft und Knechtschaft' in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 39 (1985): 187-213.

Gumppenberg, Rudolf. "Bewubtsein und Arbeit: Zu G. W. F. Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 26 (1972): 372-388.

Hanzig, Evelyn. "'Hemmung der Begierde'-Zur Dialektik des Selbstbewubtseins: Die Nahtstelle zwischen Hegel und Freud". *Hegel-Jahrbuch* (1984-1985): 309-318.

Harris, H. S. "The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts". En *Hegel in Jena.* Editado por Dieter Henrich y Klaus Düsing. *Hegel-Studien.* Beiheft 20. Bonn: Bouvier, 1980.

Holz, Hans Heinz. *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel.* Neuwied: Luchterhand, 1968.

Janke, Wolfgang. "Herrschaft und Knechtschaft und der absolute Herr". *Philosophische Perspektiven* 4 (1972): 211-231.

Jarczyk, Gwendoline y Pierre-Jean Labarrière. *Les premiers combats de la reconnaissance: Maîtrise et servitude dans la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel.* Paris: Aubier, 1987.

Jurist, Eliot. "Hegel's Concept of Recognition". *Owl of Minerva* 19 (1987): 5-22.

_____. "Recognition and Self-Knowledge". *Hegel-Studien* 21 (1986): 143-150.

Kelly, George A. "Notes on Hegel 's Lordship and Bondage". *Review of Metaphysics* 19 (1965): 780-802. También en *Hegel: A Collection of Critical Essays.* Editado por Alasdair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976. Publicado en alemán como "Bemerkungen zu Hegels 'Herrschaft und Knechtschaft'. En *Materialien zu Hegels* Phänomenologie des Geistes. Editado por Hans-Friedrich Fulda y Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hege.* Paris: Gallimard, 1947. Publicado en inglés como *An Introduction to the Reading of Hegel.* Editado por Allan Bloom, traducido por J. H. Nichols. Ítaca: Comell University Press, 1969.

Lim, Sok-Zin. *Der Begriff der Arbeit bei Hegel: Versuch einer Interpretation der* Phänomenologie des Geistes. Bonn: Bouvier, 1966.

Mayer, Hans. "Herrschaft und Knechtschaft: Hegels Deutung, ihre literarische Ursprünge und Folgen". *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 15 (1971): 251-279.

Neuhouser, Frederick. "Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*". *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): 243-262.

Ottmann, Henning. "Herr und Knecht bei Hegel: Bemerkungen zu einer misverstandenen Dialektik". *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 35 (1981): 365-384.

Preuss, Peter. "Selfhood and the Battle: The Second Beginning of the *Phenomenology*". En *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology.* Editado por Merold Westphal. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1982.

Rosen, Stanley. "Self-Consciousness and Self-Knowledge in Plato and Hegel". *Hegel-Studien* 9 (1974): 109-129.

Siep, Ludwig. "Der Kampf um Anerkennung zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften". *Hegel-Studien* 9 (1974): 155-207.

_____. "Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel". *Hegel-Jahrbuch* (1975), 366-373.

Smith, Steven B. "Hegel on Slavery and Domination". *Review of Metaphysics* 46 (1992): 199-204.

Sonnenschmidt, Reinhard. "Ist Hegels Philosophie eine Philosophie des Todes? Eine kritische Bemerkung zur Dialektik von Herr und Knecht". *Hegel-Jahrbuch* (1991): 199-204.

Verene, Donald Phillip. "Masterhood and Servitude". En *Hegel's Recollection: A Study of Images in the* Phenomenology of Spirit. Albany: SUNY Press, 1985.

Libertad de la autoconciencia

Bednár, Jiri. "Die transzendentale Bedeutung des Hegelschen Begriffs 'Das unglückliche Bewubtsein' im Zusammenhang mit Hegels Religionskritik in der *Päinomenologie des Geistes*". *Filozoficky Casopis* 14 (1966): 464-482.

Burbidge, John W. "'Unhappy Consciousness' in Hegel-An Analysis of Medieval Catholicism?". *Mosaic* 11 (1978): 67-80.

Escohotado, Antonio. *La conciencia infeliz: Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel.* Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1972.

Gouhier, Alain. "Detresse materielle et conscience malheureuse". *Hegel-Jahrbuch* (1986): 211-222.

Greene, Murray. "Hegel's 'Unhappy Consciousness' and Nietzsche's 'Slave Morality'." En *Hegel and the Philosophy of Religion.* Editado por Darrel E. Christensen. La Haya: Nijhoff, 1970.

Jarezyk, Gwendoline y Pierre-Jean Labarriere. *Le malheur de la conscience ou l 'accès à la raison. Liberté de l 'autoconscience: Stoïcisme, scepticisme et la conscience malheureuse. Texte et commentaire.* Paris: Aubier, 1989.

Jarvis, Sirnon. "The 'Unhappy Consciousness' and Conscious Unhappiness: On Adorno's Critique of Hegel and the Idea of an Hegelian Critique of Adorno". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 29 (1994): 71-88.

Le Dantee, Michel. "La Conscience rnalheureuse dans la société civile". En *Hegels "Philosophie des Rechts": Die Theorie der Rechtsformen und ihrer Logik.* Editado por Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstrnann. Stuttgart: Ernst Klett, 1982.

Lessing, Arthur. "Hegel and Existentialisrn: On Unhappiness". *Personalist* 49 (1968): 61-77.

Marcel, Gabriel. "Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel". *Eurape* (1930): 149-152.

Mayer, Hans. "Hegel und das Problern des unglücklichen Bewubtseins". En *Literatur der Übergangszeit.* Berlin: Volk und Welt, 1949.

Stewart, Jon. "Die Rolle des unglücklichen Bewubtseins in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39 (1991): 12-21.

Ulrieh, Ferdinand. "Die Onto-Theo-Logik des 'unglücklichen Bewubtseins'". En "Begriff und Glaube: Über Hegels Denkweg ins 'absolute Wissen'". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 17 (1970): 344-399.

Verene, Donald Phillip. "The Unhappy Consciousness". En *Hegel's Recollection: A Study of Images in the* Phenomenology of Spirit. Albany: SUNY Press, 1985.

Wahl, Jean. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

Razón

"Razón" en general

Kähler, Kiaus y Werner Marx. *Die Vernunft in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: KIosterrnann, 1992.

Kirnrnerle, Gerd. *Sein und Selbst: Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Bonn: Bouvier, 1978.

Razón observante

Bonsiepen, Wolfgang. "Zu Hegels Auseinandersetzung rnit Schellings Naturphilosophie in der *Phänomenologie des Geistes*". En *Schelling: Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte.* Editado por Ludwig Hasler. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1981.

Kirchhoff, Jochen. *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling,* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982.

Larnb, David. "Observaúon of Organic Nature (A)". En *Hegel-from Foundation to System.* La Haya: Nijhoff, 1980.

_____. "Observation of Organic Nature (B)." En su *Hegel—from Foundation to System.* La Haya: Nijhoff, 1980.

MacIntyre, Alasdair. "Hegel on Faces and Skulls". En *Hegel: A Collection of Critical Essays.* Editado por Alasdair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.

Mende, Erich. "Die Entwicklungsgeschichte der Faktoren Irritabilität und Sensibilität in deren Einfluß auf Schellings 'Prinzip' als Ursache des Lebens", *Philosophia Naturalis* 17, 1978.

Sonnemann, Ulrich. "Hegel und Freud: Die Kritik der *Phänomenologie* am Begriff Der psychologischen Notwendigkeit und ihre anthropologischen Konsequenzen". *Psyche* 24 (1970): 208-218.

Verene, Donald Phillip. "Phrenology". En *Hegel's Recollection: A Study of Images in the* Phenomenology of Spirit. Albany: SUNY Press, 1985.

La realización de la autoconciencia racional por sí misma

Andolfi, Ferruccio. "Die Gestalten des Individualismus in der *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel-Jahrlntch* (1991): 211-225.

Gauvin, Joseph. "Plaisir et nécessité". *Archives de Philosophie* 28 (1965): 483-509. También en *Hegel-Tage Rayaumont 1964: Beiträge zur Deutung der* Phänomenologie des Geistes. Editado por Hans-Georg Gadamer. *Hegel-Studien.* Beiheft 3. Bonn: Bouvier, 1966.

Verstraeten, Pierre. "L'homme du plaisir chez Hegel et l'homme du désir chez Lacan". *Revue de l'Université de Bruxelles* 3-4 (1976): 351-394.

La individualidad que es para sí real en y para sí misma

Hoy, David. "Hegel's Critique of Kantian Morality". *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989): 207-232.

Kaan, André. "L'honnêteté et l'imposture dans la société civile (a propos du chapitre. V. C. de la *Phénoménologie:* le règne animal de l' esprit)". *Hegel-Jahrbuch (*1971): 45-49.

Shapiro, Gary. "Notes on the Animal Kingdom of the Spirit". *Clio* 8 (1979): 323-338.

Verene, Donald Phillip. "Hegel's Spiritual Zoo and the Modern Condition". *Owl of Minerva* 25 (1994): 235-240.

_____. "Two Forms of Defective Selfhood: The Spiritual Animal Kingdom and the Beautiful Soul". En *Hegel's Recollection: A Study of Images in the* Phenomenology of Spirit. Albany: SUNY Press, 1985.

Espíritu

"Espíritu" en general

Litt, Theodor. "Hegels Begriff des 'Geistes' und das Problem der Tradition". *Studium Generale* 4 (1951): 311-321.

Solomon, Robert. "Hegel's Concept of *Geist*". En *Hegel: A Collection of Critical Essays.* Editado por Alasdair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.

El espíritu verdadero, la eticidad

Donougho, Martin. "The Woman in White: On the Reception of Hegel's Antigone". *Owl of Minerva* 21 (1989-1990): 65-89.

Furth, Peter. "Antigone oder zur tragischen Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft". *Hegel-Jahrbuch* (1984-1985): 15-30.

Gerald, Thomas J. "Hegels Familienbegriff in der *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel-Jahrbuch* (1984-85): 229-234.

Gossens, Wilfried. "Ethical Life and Family in the *Phenomenology of Spirit*". En *Hegel on Ethical Life, Religion, and Philosophy: 1793-1807.* Editado por A. Wylleman. Leuven: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Hyppolite, Jean. "L' état du droit (La condition juridique). Introduction à un commentaire". En *Hegel-Tage Ruyaumont 1964: Beiträge zur Deutung der* Phänomenologie des Geistes. Editado por Hans-Georg Gadamer. *Hegel-Studien.* Beiheft 3. Bonn: Bouvier, 1966.

Mackay, L. A. "Antigone, Coriolanus, and Hegel". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93 (1962): 166-174.

Mills, Patricia Jagentowicz. "Hegel's Antigone". *Owl of Minerva* 17 (1986): 131-152.

Piertercil, Raymond. "Antigone and Hegel". *International Philosophical Quarterly* 18 (1978): 289-310.

Willett, Cynthia. "Hegel, Antigone and the Possibility of Ecstatic Dialogue". *Philosophy and Literature* 14 (1990): 268-283.

El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura

El mundo del espíritu extrañado de sí mismo

Boey, Conrad. *L 'aliénation dans la* Phénoménologie de l'esprit *de* G. W *F. Hegel.* Paris: Desclée de Brouwer, 1970.

_____. "L'alienation hégélienne. Un chaînon de l'experience de la conscience et de la *Phénoménologie de l'esprit". Archives de Philosophie* 35 (1972): 87-110.

_____. *L'esprit devenu étranger à soi-méme: Une Monographie consacrée à la figur du même nom dans la* Phénoménologie de l'esprit *de G. W. F. Hegel.* Paris: Desclée de Brouwer, 1968.

Hulbert, James. "Diderot in the Text of Hegel: A Question of Intertextuality". *Studies in Romanticism* 22 (1983): 267-291.

Jauss, Hans Robert. *"Le Neveu de Rameau:* Dialogue et Dialectique". *Revue de Métaphysique et de Morale* 89 (1984): 145-181.

Lauener, Henri. "Die Sprache der Zerrissenheit als Dasein des sich entfremdeten Geistes bei Hegel". *Studia philosophica* 24 (1964): 162-175.

Mougin, Henri. "Hegel et *Le Neueu de Rameau." Europe* 24 (1946), 1-1l.

Price, David W. "Hegel's Intertextual Dialectic: Diderot's *Le Neueu de Rameau* in the *Phenomenology of Spirit". Clio* 20 (1991): 223-233.

Sobotka, Milan. "Das Kapitel über den sich entfremdeten Geist in der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* und Ludwig Feuerbach". *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universiäit Jena* 29 (1980): 387-393.

Stiehler, Gottfried. *"'Rameaus Neffe'* und die *Phänomenologie des Geistes* von Hegel". *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin* 13 (1964): 163-167.

La Ilustración

Badie, M. F. "La doctrine et la vérité de l'Aufklärung dans la *Phénoménologie de l'esprit". Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting* 3 (1975): 125-139.

Besse, Guy. "L'utilité-concept fondamental des 'Lumieres'". *Hegel-Jahrbuch* (1968-1969): 355-371.

Gauvin, Joseph. "La critique du salut chrétien par l'Aufklärung selon la *Phénomén-ologie* de Hegel". *Recherches de Science religieuse* 68 (1980): 391-417.

Hinchman, Lewis P. *Hegel's Critique of the Enlightenment.* Gainesville: University of Florida Press, 1984.

Ulrich, Ferdinand. "Begriff und Glaube: Über Hegels Denkweg ins 'absolute Wissen'". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 17 (1970): 344-399.

La libertad absoluta y el terror

Hyppolite, Jean. "La signification de la Révolution française dans la *Phénoménologie* de Hegel". En *Études sur Marx et Hegel.* Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955.

Granier, Jean. "Hegel et la Révolution française". *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (1980): 1-26.

Grlic, Danko. "Revolution und Terror (Zum Kapitel 'Die absolute Freiheit und der Schrecken' aus Hegels *Phänomenologie des Geistes)*". *Praxis* 7 (1971): 49-61.

Nusser, Karlheinz. "Die franzosische Revolution und Hegels *Phänomenologie des Geistes*". *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 77 (1970): 276-296.

Ver Eecke, Wilfred. "Hegel's Dialectic Analysis of the French Revolution". *Hegel- Jahrbuch* (1975): 561-567.

Wildt, Andreas. "Hegels Kritik des Jakobinismus". En *Stuttgarter Hegel-Tage 1970.* Editado por Hans-Georg Gadamer. *Hegel-Studien.* Beiheft 11. Bonn: Bouvier, 1974.

El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad

Bernstein, Jay. "Conscience and Transgression: The Persistence of Misrecognition". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 29 (1994): 55-70.

Calvez, J. Y. "L'age d'or: Essai sur le destin de la 'bel1e àme' chez Novalis et Hegel". *Études Germaniques* 9 (1954): 112-127.

Dahlstrom, D. O. "Die schone Seele bei Schiller und Hegel". *Hegel-Jahrbuch* (1991): 147-156.

Friedman, R. Z. "Hypocrisy and the Highest Good: Hegel on Kant's Transition from Morality to Religion". *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): 503-522.

Gram, Moltke S. "Moral and Literary Ideals in Hegel's Critique of 'The Moral View of the World'". *Clio* 7 (1978): 375-402.

Hirsch, Emanuel. "Die Beisetzung der Romantiker in Hegels *Phänomenologie:* Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralitat". *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaf l2* (1924): 510-532. También en *Materialien zu Hegels* Phänomenologie des Geistes. Editado por Hans Friedrich Fulda y Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

Jamros, Daniel P. "The Appearing God in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *Clio* 19 (1990): 353-365.

Kaan, André. "Le mal et son pardon". En *Hegel-Tage Ruyaumont 1964: Beiträge zur Deutung der* Phänomenologie des Geistes. Editado por Hans-Georg Gadamer. *Hegel-Studien.* Beiheft 3. Bonn: Bouvier, 1966.

Labarriere, Pierre-Jean. "Belle àme, mal et pardon". *Concordia* 1 (1982): 11-15.

Robinson, Jonathan. *Duty and Hypocrisy in Hegel's* Phenomenology of Mind*: An Essay in the Real and the Ideal.* Toronto: University of Toronto Press, 1977.

Sax, Benjamin C. "Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the *Lehrjahre* and the *Phenomenology*". *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983): 437-466.

Sedgwick, Sally S. "Hegel's Critique of the Subjective Idealism of Kant's Ethics". *Journal of the History of Philosaphy* 26 (1988): 89-105.

Shklar, Judith. "The *Phenomenology:* Beyond Morality". *Western Political Quarterly* 27 (1974): 597-623.

Verene, Donald Phillip. "Two Forms of Defective Selfhood: The Spiritual Animal Kingdom and the Beautiful Soul". En *Hegel's Recollection: A Study of Images in the* Phenomenology of Spirit. Albany: SUNY Press, 1985.

Weil, Karlheinz. *Die schöne Seele und ihre sittliche Wirklichkeit.* Frankfurt: Peter Lang, 1986.

Westphal, Kenneth R. "Hegel's Critique of Kant's Moral World View". *Philosophical Tapies* 19 (1991): 133-176.

Wilden, Anthony. "The Belle Ame: Freud, Lacan, and Hegel". En *The Language of the Self. The Function of Language in Psychoanalysis.* Baltimore: John Hopkins Press, 1968.

Religión

"Religión" en general

Dooren, Willem van. "Die Bedeutung der Religion in der *Phänomenologie des Geistes*". En *Hegel-Tage Urbino* 1965. Editado por Hans-Georg Gadamer. *Hegel-Studien.* Beiheft 4. Bonn: Bouvier, 1969.

Flay, Joseph C. "Religion and the Absolute Standpoint". *Thought* 56 (1981): 316-327.

Heintel, Peter. "Die Religion als Gestalt des absoluten Geistes". *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 3 (1970): 162-202.

Jamros, Daniel P. *The Human Shape of God: Religion in Hegel's* Phenomenology of Spirit. New York: Paragon House, 1994.

Lauer, Quentin. "Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy". En *Hegel and the Philosophy of Religion.* Editado por Darrel E. Christensen. La Haya: Nijhoff, 1970.

Luther, O. Kem y Jeff L. Hoover. "Hegel's Phenomenology of Religion". *Journal of Religion* 61 (1981): 229-241.

Ulrich, Ferdinand. "Begriff und Glaube: Über Hegels Denkweg ins 'absolute Wissen'". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 17 (1970): 344-399.

Religión natural

De Nys, Martin J. "The Appearance and Appropriation of Religious Consciousness in Hegel's *Phenomenology*". *Modern Schoolman* 62 (1985): 165-184.

Dubarle, Dominique. "De la foi au savoir selon la *Phénoménologie de l'esprit*". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 59 (1975): 3-36, 243-277, 399-425.

Leuze, Reinhard. *Die auberchristlichen Religionen bei Hegel.* Gotinga: Vandenhoeck and Rupprecht, 1975.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. "La 'religion de la nature': Étude de quelques pagé de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel". *Revue de Métaphysique et de Morale* 76 (1971): 323-343.

La religión del arte

De Nys, Martin J. "The Appearance and Appropriation of Religious Consciousness in Hegel's *Phenomenology*". *Modern Schoolman* 62 (1985): 165-184.

Dubarle, Dominique. "De la foi au savoir selon la *Phénoménologie de l'esprit*". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 59 (1975): 3-36, 243-277, 399-425.

Leuze, Reinhard. *Die auberchristlichen Religionen bei Hegel.* Gotinga: Vandenhoeck and Rupprecht, 1975.

Yon, Ephrem-Dominique. "Esthétique de la contemplation et esthétique de la transgression: Á propos de passage de la Religion au Saviour Absolu dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel". *Revue philosophique de Louvain* 74 (1976): 549-571.

La religión revelada

De Nys, Martinj. "Mediation and Negativity in Hegel's Phenomenology of Christian Consciousness". *Journal of Religion* 66 (1986): 46-67.

Devos, Rob. "The Significance of Manifest Religion in the *Phenomenology*". En *Hegel on Ethical Life, Religion, and Philosophy: 1793-1807.* Editado por A. Wylleman. Lovaina: KIuwer Academic Publishers, 1989.

Fruchon, Pierre. "Sur la conception hégélienne de la 'religion révelée' selon M. Theunissen". *Archives de Philosophie* 48 (1985): 613-641; 49 (1986): 619-642.

Garaudy, Roger. *Dieu est mort: Étude sur Hegel.* Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

Link, Christian. *Hegels Wort "Gott selbst ist tot".* Zúrich: Theologischer Verlag, 1974.

Schöndorf, Harald. "Anderswerden und Versohnung Gottes in Hegels *Phänomenologie des Geistes:* Ein Kommentar zum zweiten Teil von VII. C. 'Die offenbare Religion'". *Theologie und Philosophie* 57 (1982): 550-567.

Sölle, Dorothee. *Stellvertretung: Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes.* Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1965.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. "L'idee de religion révélée chez Hegel et Schelling". *Hegel-Studien* 24 (1989): 97-105.

Welker, Michael. *Das Verfahren von Hegels* Phänomenologie des Geistes *und die Funktion des Abschnitts: "Die offenbare Religion".* Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universitat, 1978.

Saber absoluto

Coreth, Emerich. "Das absolute Wissen bei Hegel". *Zeitschrift für Katholische Theologie* 105 (1983): 389-405.

_____. "Zu Hegels Absolutem Wissen". *Aquinas* 24 (1981): 213-244.

Cunningham, G. W. "The Significance of the Hegelian Conception of Absolute Knowledge". *Philosophical Review* 17 (1908): 619-642.

De Vos, Lu cle. "Absolute Knowing in the *Phenomenology*". En *Hegel on Ethical Life, Religion, and Philosophy: 1793-1807.* Editado por A. Wylleman. Leuven: KIuwer Academic Publishers, 1989.

Esposito, Joseph L. "Hegel, Absolute Knowledge, and the End of History". *Clio* 12 (1983): 355-365.

Gretic, Goran. *Das Problem des absoluten Wissens in Hegels* Phänomenologie des Geistes. Zagreb: Universitäts-Verlag Liber, 1975.

Grimmlinger, Friederich. "Zum Begriff des absoluten Wissens in Hegels *Phänomenologie". Geschichte und System: Festschrift für Erich Heintel zum 60. Geburtstag.* Editado por Hans-Dieter KIein y Erhard Oeser. Múnich: Oldenbourg, 1972.

Horn, J. C. "Absolutes Wesen/Absolutes Wissen". *Kant-Studien* 66 (1975): 169-180.

Labarriére, Pierre-Jean. "Le savior absolu de l'esprit". En *The Meaning of Absolute Spirit.* Editado por Theodore Geraets. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982.

Lemaigre, Bernard. "Le saviour absolu comme réalisation de soi dans la philosophie de Hegel". *Études Freudiennes* 1-2 (1969): 249-283.

Ludwig, Walter D. "Hegel's Conception of Absolute Knowing". *Owl of Minerva* 21 (1989): 5-19.

Miller, Arnold V. "Absolute Knowing and the Destiny of the Individual". *Owl of Minerva* 15 (1983): 45-50.

Miller, Mitchell. "The Attainment of the Absolute of Hegel's *Phenomenology*". *Graduate Faculty Philosophy Journal* 7 (1978): 195-219.

Nietzsche, Friedrich. *Untimely Meditations*, "On the Uses and Disadvantages of History for Life", volumen 2, tr. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Pätzold, Detlev. "Das absolute Wissen als Theorie des Gesamtzusammenhangs". *Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie* 1 (1983): 33-37.

Ulrich, Ferdinand. "Begriff und Glaube: Über Hegels Denkweg ins 'absolute Wissen'". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 17 (1970): 344-399.

Frente a quienes consideran la *Fenomenología del espíritu* una serie de retazos sin un tema común, Jon Stewart tiene una posición franca: defender que la *Fenomenología* puede leerse como una obra que sigue un problema de principio a fin. Con esto en mente, presenta al lector con claridad y precisión los argumentos de Hegel, sin perder la complejidad de la *Fenomenología*. Además, se ocupa de situar la obra en la vasta, ardua y no pocas veces enredada conversación de la filosofía del pasado y del presente. En dicha conversación, como corresponde en cualquier diálogo genuino, oímos tanto la voz grave de Hegel como la de su modesto, pero no callado ni pasivo, lector. Stewart hace discutir a Hegel con la filosofía kantiana, aceptando el reto de descubrir las condiciones de posibilidad, de una manera siempre histórica; de hecho, propone ver la *Fenomenología* como una continuación y corrección del proyecto kantiano. Stewart discute con las distintas interpretaciones de la obra de Hegel, haciendo referencia a ellas en cada sección, señalando sus aportes y deficiencias. Sin duda, Jon Stewart logra con este texto una auténtica proeza de alquimia: del plomo, logra sacar oro.

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO ®

ISBN 978-607-417-282-9
ibero.mx/publicaciones